Terrains
des sciences
sociales

Christophe Monnot

Croire ensemble

Analyse institutionnelle du paysage religieux en Suisse



Christophe Monnot

Croire ensemble

Analyse institutionnelle du paysage religieux en Suisse

Terrains des sciences sociales

La collection «Terrains des sciences sociales» publie des travaux empiriques. Elle privilégie l'innovation dans les objets, les concepts et les méthodes. Son originalité consiste à faire dialoguer des terrains révélant les enjeux contemporains des sciences sociales. Son ambition est également de favoriser la mise en débat des controverses scientifiques et citoyennes actuelles.

Terrains des sciences sociales

Christophe Monnot

Croire ensemble

Analyse institutionnelle du paysage religieux en Suisse

Avec une postface de

Mark Chaves (Duke University, USA)

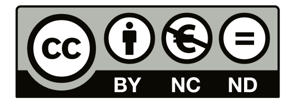


Publié avec le soutien du Fonds national suisse de la recherche scientifique, de la Société académique vaudoise, de la Faculté de théologie et de sciences des religion de l'Université de Lausanne ainsi que du Fonds de publications de l'Université de Lausanne.

E-mail : info@editions-seismo.ch
http ://www.editions-seismo.ch

La postface est une adaptation en français de la majeure partie du chapitre « Congregations » in American Religion. Contemporary Trends, Princeton University Press, Princeton and Oxford (2011: 55–68). Chapitre aimablement mis à disposition par l'auteur et les éditeurs. Adaptation de l'anglais (américain) par Anne Ullberg et Christophe Monnot.

ISBN 978-2-88351-060-9



Couverture : Markus Traber, St Gall
Imprimerie : Ediprim SA, Bienne

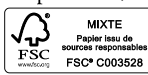


Table des matières

Remerciements 9

Préface 11
Jean-Paul Willaime, EPHE, Paris-Sorbonne et Jörg Stolz,Lausanne

Introduction 15
La première enquête quantitative sur les paroisses et communautés religieuses 15
Bases de données utilisées 17
Une nouvelle approche en sociologie des religions 18
Appréhender la dynamique institutionnelle des collectifs religieux 19

Chapitre 1 : Comprendre la communauté religieuse comme une organisation 26
La communauté religieuse : comment a-t-elle été étudiée par la sociologie des religions ? 26
Une définition de la communauté religieuse 30
La perspective analytique : le néo-institutionnalisme 34
Enquêtes marquantes sur la communauté religieuse dans une perspective de sociologie des organisations 39

Chapitre 2 : Le recensement des communautés religieuses en Suisse 45
Presque 6000 communautés actives répertoriées 45
La répartition confessionnelle des communautés 46
La répartition géographique des communautés 50
Trois théories explicatives de la disparité de distribution 53
Des communautés à l'image de la population 62

Chapitre 3 : Isomorphisme institutionnel : la paroisse comme modèle 64
Isomorphisme des communautés religieuses 64
Trois caractéristiques distinctives 65
Le modèle paroissial 73
Qu'en est-il des communautés s'établissant en Suisse ? 78

Chapitre 4 : Trois grands secteurs dans le champ religieux 83
La légitimité différenciée 83
Secteurs différenciés selon les pressions 84
Différences structurelles des trois secteurs de légitimité 94
Effets sur l'accès aux ressources selon trois secteurs 99

Chapitre 5 : Ecologie du pouvoir **103**
Bureaucratie et responsabilité spirituelle 103
L'exercice du pouvoir 104
Statut du responsable 105
La gestion du salaire du responsable spirituel 106
La place du responsable spirituel dans le conseil de direction 107
Le nombre de salariés 115
« Oui à Sabo, non à l'évêque » 120
Bureaucratisation, facteur de différenciation 122

Chapitre 6 : Quand les femmes prient, les hommes prêchent **125**
Engagement féminin : avancées et traditions 125
La femme et la religion 126
Les membres 129
Les femmes et le conseil de direction 130
Les femmes parmi les salariés des communautés 133
Les femmes responsables (spirituelles) 134
Un accès théologiquement restreint 135
Un processus isomorphique ? 138
« Les institutions publiques » 139
Les « institutions privées » 141
Deux valeurs antagonistes et légitimes 142
Un processus différencié 144
Des évolutions, des innovations, mais encore des résistances 145

Chapitre 7 : Célébrer c'est positionner **148**
Environnement culturel et célébration 148
Un répertoire d'éléments 152
La structure confessionnelle, un facteur de standardisation 163
« Culture de célébration » et confessions 166
Rouvrir la boîte à outils, encore et toujours 174

Chapitre 8 : Les membres **177**
Métaphores ou non : membre, taille, bassin 177
Le nombre de fidèles 178
Prendre la communauté par la taille 180
La taille et le bassin en terme de fidèles 181
La perspective des membres 186
La communauté *XXL* réinterprète les types « Eglise » et « secte » 196

Chapitre 9 : Dynamique du champ institutionnel 198
Des communautés toujours vivantes au sein des changements 198
Appréhender la dynamique du champ religieux 199
Trois niveaux de contraintes 201
La quête de légitimité 203
Réponses aux contraintes selon le degré de légitimité 206
Un modèle paroissial différencié selon les capitaux disponibles 214

Chapitre 10 : Pluralisme, sécularisation et régulation : quelles influences sur la dynamique du champ religieux ? 216
Des réalités sociales, économiques et politiques transforment le champ religieux 216
Le pluralisme, un facteur d'innovation pour le champ religieux ? 217
La régulation joue-t-elle un rôle dans la dynamique des communautés religieuses ? 226
La sécularisation joue-t-elle un rôle dans la dynamique du champ religieux 228
Le champ religieux en transition 231

Conclusion : Dynamique du « Croire ensemble » dans un environnement fragilisé 232

Postface : Les communautés religieuses américaines 235
Mark Chaves, Duke University, USA

Annexe 1 : Méthodologie de l'enquête 244
1 Le recensement 244
2 Codage des entrées 245
3 Le questionnaire 246
4 Pré-tests : bilan des entretiens préliminaires 248
5 Le répondant 249
6 Stratégie pour la collecte de données 250
7 L'échantillon 250
8 Taux de réponse, de coopération, de contact et de refus 251
9 Pondération des données 252

Annexe 2 : Correspondances entre les différents niveaux confessionnels utilisés dans l'étude 256

Annexe 3 : Cartes analytiques du recensement des communautés religieuses 258

Index des figures, cartes et tableaux 260

Références bibliographiques 262
Liens cités 282

Remerciements

Cet ouvrage reprend, en reformulant, une grande partie de la thèse de doctorat « Pratiquer la religion ensemble » menée en co-tutelle entre l'Ecole pratique des hautes études (Paris-Sorbonne) et l'Université de Lausanne (Unil), sous la direction de Jörg Stolz et Jean-Paul Willaime. Cette thèse a été défendue en décembre 2010 à Lausanne[1] et a remporté le prix de faculté Paul Chapuis-Secrétan[2]. Elle propose d'analyser les données d'une vaste enquête menée dans le cadre du Programme national de recherche (PNR 58) intitulé « Collectivités religieuses, Etat et société ». L'enquête, dirigée par les professeurs Jörg Stolz (Unil) et Mark Chaves (Duke University en Caroline du Nord), a débuté en septembre 2007 et s'est terminée le 31 août 2010. Une telle entreprise était impossible sans la constitution d'une équipe de scientifiques.

C'est pourquoi, j'aimerais ici particulièrement remercier toutes les collaboratrices et tous les collaborateurs engagés dans ce projet, mais également celles et ceux qui étaient actifs au sein de l'Observatoire des religions en Suisse, soit Laurent Amiotte-Suchet[3], Fanny Bovey, Emmanuelle Buchard, Mark Chaves, Caroline Gachet, Philippe Gilbert, Alexandre Grandjean, Philippe Kolly, Mallory Schneuwly Purdie, Jörg Stolz, Cynthia Vaudroz. De plus, la compétence particulière de plusieurs m'a permis d'améliorer la qualité du travail et de pouvoir définir de bonnes stratégies de recherche. Ces personnes, Roland Campiche, Jacques-Antoine Gauthier, Philippe Gonzalez, David Giauque et Jean-Paul Willaime que je remercie profondément, ont toutes à leur manière apporté une pierre importante et précieuse à l'édifice.

J'aimerais encore remercier ici Jean Michel, dit « Mitsou », mon premier professeur de français (et surtout de classe) qui a su m'appuyer dans les jours difficiles de l'adolescence, Jacques Perrot, poète et animateur de jeunesse à ses heures qui a été mon tuteur vers l'âge adulte, Pierre-Yves Brandt et Philippe Gonzalez qui ont été des ponts pour que je puisse rejoindre la rive académique me mettant sur le chemin de la thèse.

Merci encore et tout spécialement à mes proches, Annick et Léon, pour leur précieux et constant soutien.

---

1 La thèse a été déposée sur le serveur *Serval* de l'Université de Lausanne (Monnot, 2010).

2 Les lauréats 2011 des prix des huit facultés de l'Université de Lausanne ont été conviés à présenter leur thèse en une dizaine de minutes lors des « doctoriales (2012)». Exercice filmé et disponible en ligne.

3 Merci Laurent pour tes nombreux conseils et coups de pouce, tu as été un partenaire précieux !

La publication de cette étude n'aurait pas été possible sans l'aide des institutions suivantes que je tiens à remercier ici, données dans l'ordre d'importance des contributions :

› Le Fonds national suisse de la recherche scientifique
› La Société académique vaudoise
› La Faculté de théologie et de sciences des religions
› Le Fonds de publications de l'Université de Lausanne

Je tiens encore à remercier David Gerber et l'ensemble des collaborateurs des Editions Seismo à Zürich, ainsi qu'aux membres du comité de Terrains des sciences sociales et leurs relecteurs pour leurs commentaires et suggestions.

Mes chaleureux remerciements vont encore à mes correcteurs, Dominique Monnot et Jacques Perrot.

Genève, le 30 mai 2013

Préface

Jean-Paul Willaime, EPHE, Paris-Sorbonne
et Jörg Stolz, ISSRC-ORS, Université de Lausanne

L'analyse institutionnelle du paysage religieux suisse que nous offre Christophe Monnot dans cet ouvrage judicieusement intitulé *Croire ensemble* est profondément originale et très fructueuse. Elle complète utilement les travaux dont on dispose en sociologie des religions. En Suisse comme dans d'autres pays, nous avons en effet de nombreuses études quantitatives et qualitatives aussi bien sur les attitudes religieuses individuelles que sur les relations Religions-Etat. Par contre, et l'on peut s'en étonner, le niveau intermédiaire des communautés religieuses a moins retenu l'attention. Il s'agit pourtant de la manifestation sociale majeure de la religion : le fait qu'elle agrège des personnes dans des groupes locaux qui se réunissent régulièrement pour s'adonner à des activités, en particulier cultuelles, en lien avec leur univers religieux. Certes, les individus sont engagés à des degrés très variables dans la vie de ces groupes, ils pratiquent plus ou moins et leur adhésion aux représentations et croyances religieuses est elle-même extrêmement diverse. Mais cela ne doit pas faire oublier que, d'un point de vue sociologique, le fait religieux se manifeste d'abord par l'existence de communautés de tailles et de profils divers dans l'espace des aires urbaines et des campagnes d'un pays.

Toutes religions confondues, il y en a 5 734 en Confédération helvétique, 83 % de chrétiennes et 17% de non-chrétiennes selon le recensement rigoureux effectué dans cette étude. La ville apparaît comme le lieu par excellence de la diversité religieuse puisque les villes comptent 31% de communautés non chrétiennes alors que les communes rurales n'en comptent que 5%. Soulignons d'emblée qu'une des originalités de cette approche est d'être transversale aux différentes religions et confessions : il s'agit d'analyser, d'un point de vue de sociologie des organisations, toutes les formes prises par le croire ensemble, ce qui permet de mettre en lumière les contraintes de différents types (historiques, juridiques, confessionnelles, structurelles, environnementales) qui interviennent dans ces mises en formes communautaires du religieux.

S'inspirant tout particulièrement des travaux de Mark Chaves dans *Congregations in America* (2004), Christophe Monnot a cadré son étude à partir de la définition de la communauté religieuse donnée par le sociologue nord-américain : « une institution sociale dans laquelle des personnes qui ne sont pas uniquement des spécialistes religieux se rassemblent physiquement,

fréquemment et à intervalles réguliers pour des activités ou des réunions qui ont un contenu et un but explicitement religieux ou spirituel, dans laquelle il y a continuité dans le temps pour les individus qui se rassemblent, quant au lieu de rassemblement et quant à la nature des activités lors de chaque rencontre ». Cette définition précise, qui exclut notamment de l'enquête aussi bien les communautés monastiques qui ne comptent que des spécialistes religieux que les rassemblements éphémères et irréguliers, permet à l'auteur de bien focaliser son analyse sur les facteurs d'isomorphismes et de différenciations qui interviennent dans les mises en formes communautaires du religieux. Si les groupes religieux ne sont évidemment pas les seules formes de communautarisation qui caractérisent la vie sociale, ces groupes ont des traits distinctifs qui les spécifient. Christophe Monnot en distingue trois : 1) le fait que le groupe local est incorporé dans l'ensemble plus grand d'une structure confessionnelle (quelle qu'en soit la forme) ; 2) le fait que s'y exerce un leadership particulier : une autorité spirituelle ; 3) le fait enfin que les communautés religieuses se caractérisent par l'importance centrale d'une activité rituelle, autrement dit l'une ou l'autre forme de célébration religieuse. Ce repérage est essentiel, car il permet de rendre sociologiquement compte du fait que les groupes religieux ne sont pas des groupes comme les autres, qu'ils ont leur spécificité. Ce faisant, Christophe Monnot rejoint judicieusement les intuitions des grands classiques de la sociologie des religions que furent Max Weber et Emile Durkheim. Le premier parce qu'il a magistralement démontré tant l'importance du leadership religieux et de ses modes de légitimation que l'importance, avec sa distinction idéal-typique entre l'Eglise et la secte, des formes de groupements communautaires. Le second parce qu'il a tout aussi magistralement démontré l'importance de l'activité rituelle, du culte, dans la manifestation sociale du religieux.

L'objet de l'investigation étant clairement circonscrit, l'auteur peut alors systématiquement dégager les caractéristiques qui contribuent à différencier les communautés. Leur volume numérique n'est évidemment pas sans incidences sur leur fonctionnement (il faut « prendre la communauté par la taille » dit joliment l'auteur), ne serait-ce que parce que les communautés plus réduites comptent moins de professionnels en leur sein, mais le facteur déterminant est bien la situation générale de cette communauté selon qu'elle appartient aux « institutions publiques », aux « institutions privées » ou aux « institutions naissantes », soit les trois grands secteurs que distingue l'auteur dans le champ religieux suisse. Cette sectorisation tripartite est établie de façon très convaincante à travers une batterie d'indicateurs structurels liés à l'histoire, à l'organisation (par exemple le fait d'avoir une personne de référence engagée à plein-temps qui est de 70% dans le cas des institutions

publiques alors que ce n'est le cas que de 45% des institutions privées et de 16% des institutions naissantes), aux finances, au bâtiment (notamment le fait que 98% des institutions publiques en sont propriétaires contre 51% des institutions privées et seulement 17% des institutions naissantes). Dès lors, l'auteur peut-il étudier ce qu'il appelle des « écologies du pouvoir » selon la situation et les ressources dont dispose chaque communauté. On voit ici tout l'intérêt et le caractère original de cette investigation des communautés religieuses en termes de sociologie des organisations. Dans cette écologie du pouvoir, l'auteur n'oublie pas la dimension de genre avec son approche de la division du travail religieux selon le sexe (cf. le chapitre 6 judicieusement intitulé : « Quand les femmes prient, les hommes prêchent »).

La structure confessionnelle dans laquelle s'inscrit la communauté pèse incontestablement, comme l'avait remarqué Nancy Ammerman dans son étude *Congregation and Community* (1997). La tradition confessionnelle induit notamment des formes cultuelles diversifiées. Fidèle à son cadrage sociologique des communautés religieuses, Christophe Monnot accorde une attention minutieuse aux trois dimensions qu'il a repérées : l'inscription dans une structure plus large, le fonctionnement du pouvoir et le type de célébration. Sur ces deux derniers points, cela nous vaut des analyses très fines. Ainsi, concernant les formes de célébration, l'auteur étudie la « culture de célébration » en fonction d'une série d'éléments (présence de chants, de musique, de prières, de discours, de gestes rituels, présence ou non de tel élément matériel, …) Ce qui permet de faire des constats comme : « En Suisse, la majorité des groupes chantent lors d'une célébration, mais très peu dansent, sautent ou crient ». Ainsi l'auteur peut-il positionner les différentes communautés religieuses selon la morphologie de leur culte et distinguer trois « écologies du rituel » caractéristiques des trois secteurs institutionnels qu'il a distingués.

La finesse des observations et analyses sur chaque aspect n'empêche pas l'auteur de les relier aux théories plus générales qui ont été émises sur le devenir du religieux dans les sociétés occidentales. Il montre ainsi de façon convaincante en quoi la théorie du marché religieux présupposant le libre choix du consommateur vis-à-vis d'offres religieuses concurrentielles n'est pas vérifié dans le contexte religieux suisse profondément marqué par l'histoire et l'institutionnalisation d'Eglises cantonales liées, sous une forme ou une autre, à l'Etat cantonal (sauf Genève et Neuchâtel) : contrairement à ce que soutient la théorie du marché religieux, il n'y a pas de corrélation significative entre la diversification de l'offre religieuse et le degré plus ou moins élevé de la régulation étatique.

Les analyses de Christophe Monnot sont également originales puisqu'elles comparent les communautés des différentes traditions religieuses. Reprenant là encore un thème de Max Weber, il démontre systématiquement différences et similitudes des communautés réformées, catholiques, juives, musulmanes, bouddhistes, hindouistes et bien d'autres encore. Il montre ainsi que des comparaisons différentes que celles normalement effectuées en histoire et sciences des religions sont possibles et fructueuses. Certes, il y a des limites à cette démarche et dans le futur il faudra la compléter avec des analyses plus qualitatives. Mais il est indéniable qu'un pas important en termes comparatifs a été franchi avec ce travail.

Christophe Monnot démontre bien dans cet ouvrage que « la communauté locale demeure le cœur de la structure religieuse collective en Suisse ». Il le démontre de façon très argumentée et empiriquement fondée en sachant tirer, dans un dernier chapitre des conclusions plus théoriques de son investigation où il s'interroge notamment sur les impacts du pluralisme et de la sécularisation sur la dynamique actuelle du champ religieux. C'est ce qui fait de ce livre, non seulement une étude passionnante et très bien informée sur le champ religieux helvétique, mais aussi un excellent ouvrage de sociologie des religions qui trouvera naturellement sa place à côté des contributions majeures d'Ammerman et de Chaves sur les communautés religieuses. Servi par une écriture précise et pédagogique, c'est un livre qui sera également très utile et formateur pour les étudiants désirant se former en sociologie des religions.

Paris et Lausanne, avril 2012

Introduction

La première enquête quantitative sur les paroisses et communautés religieuses

En 1992, Roland Campiche publiait avec ses collaborateurs[4] « Croire en Suisse(s) » (1992) l'une des premières grandes études quantitatives sur la religiosité en Suisse. Elle débouchait sur la perspective de la « privatisation » de la religion[5].

« Croire ensemble » propose un examen de la première enquête quantitative en Suisse centrée sur les paroisses et communautés religieuses. A partir de l'unité locale des organisations religieuses, l'objectif de cet ouvrage est de comprendre la ou les dynamiques qui sous-tendent le champ religieux. A cette fin, il sera tout d'abord proposé de comprendre et de définir ce qui est entendu par communauté religieuse ainsi que d'exposer l'approche privilégiée pour appréhender cette entité. Dès lors, il sera possible de recenser les groupes locaux pour en décrire les tendances et disparités régionales ou confessionnelles.

Dans un second temps, la communauté religieuse sera examinée sous l'angle de ses traits distinctifs puisqu'elle constitue une organisation particulière[6].

---

4 Remarque : dans ce travail, bien que conscient des enjeux de genre derrière les appellations, nous utiliserons toutefois le masculin généralisant selon les règles de la langue française, ceci présentant l'avantage d'être moins lourd graphiquement.

5 D'abord dans le sens de la privatisation de la religion (Luckmann, 1967), qui conçoit que la religion se retire exclusivement dans la sphère privée – rémanence de la pratique de la prière privée par exemple – , la perspective de Campiche a évoluée lors d'une deuxième vague d'enquête d'analyse, pour déboucher sur l'hypothèse de « dualisation » de la religion (Campiche, 2004), qui conçoit qu'une religion instituée se rétracte, alors qu'une partie de la religion appartenant à une dimension anthropologique plus large demeure – persistance de la prière, toujours, mais également de valeurs autour des droits humains.

6 Il faut concevoir cette notion de communauté d'abord dans un sens d'unité organisationnelle, à partir de laquelle une analyse en sociologie des organisations devient ainsi possible. Il est entendu que cette notion recoupe plusieurs modalités de communalisation, de lien à l'institution, ou d'engagement des membres qui émergeront lors de l'analyse, le but étant ici de se fixer une unité. De plus, les différents arrière-plans théologiques rendent le choix de la communauté comme unité de base plus complexe, semblant indiquer la préférence du système « congrégationaliste » (qui favorise l'indépendance de chaque communauté), mais la sélection d'une unité ne doit bien entendu pas occulter le fait qu'elle est

En effet, il sera remarqué que malgré la diversité, les collectivités religieuses locales sont dotées d'attributs communs, tendant vers le modèle paroissial. Des degrés divers de concordance avec la structure paroissiale manifestent d'une sectorisation du champ organisationnel. Certains groupes ont manifestement plus de moyens, de salariés, de membres ou de ressources sociales que d'autres. Une situation découlant des diverses reconnaissances (légales) et de degrés de légitimité accordés à ces collectifs.

Cette sectorisation du champ engendre une écologie du pouvoir contrasté selon l'appartenance de l'unité organisationnelle à l'une ou à l'autre subdivision. Ainsi, les communautés se différencient sur l'exercice du pouvoir local, le statut du responsable et la gestion des salariés. Dans ces circonstances, une attention particulière sera portée sur le rôle actuel de l'engagement féminin aux différents échelons de l'organisation locale. La place et le rôle de la femme se sont-ils améliorés ces dernières années dans le milieu religieux ? si oui, où et comment ? Ensuite une attention spéciale sera évidemment portée sur l'offre des communautés, principalement les activités cultuelles. Ces dernières ne sont pas étrangères à des productions culturelles distinctives marquant un positionnement social, au moins sur le plan confessionnel. Dernière étape descriptive de l'entreprise, la perspective de l'usager, du fidèle, du membre de la communauté sera investiguée. Trivialement, combien de membres drainent un groupe local et quelle est la diversité en terme de participation. Les écarts constatés sur l'envergure ou la participation des communautés permettront de rendre perceptible une instabilité du champ provoquant des incertitudes non seulement pour les groupes locaux, mais également pour les structures confessionnelles et plus largement pour le positionnement politique sur le plan religieux.

Les nombreuses observations de l'enquête permettront finalement de décrire une dynamique générale du champ religieux en Suisse. Les contraintes de l'environnement institutionnel et social poussent les groupes à répondre par des stratégies adaptées afin de continuer à offrir des services. La sectorisation constatée entraine alors différents niveaux de pression avec une disparité de réponses stratégiques. En bref, il sera constaté que le statut légal, la légitimité ou le nombre de membres ainsi que le degré ou le style d'institutionnalisation du groupe permettent d'éclairer les réponses stratégiques, parfois

---

rarement indépendante dans certaines structures confessionnelles. La sociologie des organisations n'a, en principe, pas d'apriori théologique, mais là encore, la sélection d'une unité peut porter à confusion pour un lecteur au fait du paysage religieux institutionnel. Cependant ces différents arrières plans se dégageront d'une manière nouvelle dans l'analyse qui suivra, soit au travers de paramètres sociologiques et en principe comparables d'un groupe à l'autre (c'est le but de l'exercice).

antagonistes, que les collectifs religieux tentent d'apporter. En définitive, cette dynamique (différenciée) permettra de mesurer l'impact que peuvent avoir le pluralisme religieux, la sécularisation et la régulation étatique sur les activités des communautés.

Ainsi, pour la première fois en Suisse, à partir de données quantitatives et représentatives des groupes religieux locaux du pays, il sera possible de saisir les différences structurelles et sociales des groupes. Simplement énoncé, les disparités de taille, de liturgie, d'exercice du pouvoir sont le reflet de positionnements des entités religieuses dans un environnement institutionnel plus large et complexe. Des groupes ont obtenu la légitimité de leur milieu leur assurant ainsi de nombreuses ressources. D'autres se cantonnent dans une partie spécialisée et restreinte du champ leur permettant de subsister grâce à un public ciblé (McPherson, 1983 ; Hannan & Freeman, 1977). D'autres encore s'appuyant sur des logiques migratoires sont en train de s'établir dans ce milieu. Tous ces différents profils participent d'une dynamique générale du champ religieux.

Bases de données utilisées

Plusieurs bases de données ont été sollicitées pour le travail d'analyse. Les plus importantes sont celles provenant directement de l'enquête suisse du *National Congregations Study*. La première, notée NCS 2008, correspond à la base de données constituée par le recensement des communautés religieuses locales. La seconde, notée NCS 2009, correspond à la base de données constituée après l'interview de 1040 représentants en 2008-2009. Actuellement, cette base de données n'est pas encore publique, mais elle sera disponible prochainement auprès de la Fondation FORS : http://www.unil.ch/fors. Pour une description de ces bases, nous renvoyons le lecteur à l'annexe 1 de cet ouvrage.

Pour ce qui est des données structurelles, comme les communes, les types de régions et de district, l'étude s'est référé aux nomenclatures de l'Office fédérale de la statistique (OFS). Elles correspondent aux données de 2008 pour le recensement et celles de 2010 au sujet des confessions religieuses. Ces données sont publiques et disponibles sur demande : http://www.bfs.admin.ch/bfs/portal/fr/index.html

Spécifiquement pour les paroisses catholiques et les prêtres, nous nous sommes basé sur les annuaires diocésains. Chaque diocèse produit régulièrement un annuaire de ses paroisses et des prêtres en activité sur son territoire. Les annuaires utilisés sont ceux de 2008, obtenus auprès du *Schweizerisches Pastoralsoziologisches Institut* (SPI) à St-Gall. Actuellement, ils sont disponibles et mis à jour en ligne : http://www.cath-fr.ch/modules/AnnuaireCath.

Une nouvelle approche en sociologie des religions

L'analyse proposée est soutenue par l'idée que chaque groupe local tente malgré plusieurs contraintes de l'environnement institutionnel à se positionner dans un espace favorable pour perdurer. En effet, chaque communauté s'organise dans le but d'offrir et de maintenir sur la durée des services spirituels à ses fidèles. Cette perspective contraste avec le postulat des ténors de la sociologie des religions, spécialement américains, qui soutiennent que la dynamique du champ religieux est présidée par des lois économiques (Finke & Stark, 2006 ; Iannaccone *et al.*, 1997 ; Iannaccone, 1991 ; Stark & Bainbridge, 1985). Pour eux, le religieux serait un grand marché où certains monopoles ou duopoles (étatiques) empêcheraient une pleine concurrence alors que dans d'autres régions le pluralisme serait un signe d'un marché libre. Malheureusement, ce postulat n'a jamais pu éclaircir la dynamique européenne du religieux (Bruce, 2006 ; Stolz, 2004 ; Bruce, 1999 ; Chaves & Cann, 1992).

En Europe, les études récente, en sociologie des religions, se sont spécialement attachées à comprendre les mutations religieuses actuelles dans ses implications pour l'individu. Celui-ci, dans ses quêtes religieuses, redéfinit ses liens aux pratiques, bricole, s'individualise, rejette des formes religieuses traditionnelles sans pour autant évacuer toute spiritualité, perd ses appartenances religieuses institutionnelles[7], ou les maintient sans adhérer à leurs contenus et implications religieuses (Bochinger, 2012 ; Stolz, 2012 ; Campiche, 2010 ; Hervieu-Léger, 2010 ; Baumann & Stolz, 2009 ; Gisel, 2009 ; Bréchon, 2008 ; Lamine, 2008 ; Stolz, 2004 ; Willaime, 2004 ; Hervieu-Léger, 1999).

A ce jour, peu se sont interrogés sur les conséquences de cette nouvelle donne sur les groupes religieux locaux[8]. Emblématique de cette situation, alors que l'on connaît parfaitement l'évolution des appartenances confessionnelles des individus en Suisse (Baumann & Stolz, 2009 ; Bovay, 2004) aucune information n'est disponible pour les communautés religieuses locales sur le plan fédéral[9].

---

7 En Suisse, on constate un lien « administratif » d'appartenance aux Eglises très résistant comparé à d'autres pays européens (en 2010, selon l'OFS, les « sans appartenances religieuses » ne représente qu'un cinquième de la population), mais l'appartenance entendue comme une adhésion aux valeurs d'une confession est ténue (comparable aux autres pays européens, cf. Stolz *et al.* (2013) Storm (2009) Voas, (2009).

8 Voir : Stolz & Ballif (2011), Guest *et al.*, (2004), Hervieu-Léger (2003) Wind & Lewis (1994) Bruce (1990).

9 Certaines informations existent sur le plan d'une ville ou d'une région (Humbert, 2004 ; Baumann, 2000).

Profitant du regain d'intérêt pour appréhender la communauté religieuse dans une perspective organisationnelle, en relation avec une enquête similaire menée aux Etats-Unis (Chaves & Anderson, 2008 ; Chaves, 2004), la présente recherche analysera les données récoltées auprès d'un échantillon représentatif de plus de mille responsables spirituels des communautés religieuses de Suisse. Au travers de plusieurs indicateurs marquant la disparité ou l'homogénéité des groupes elle soulignera la dynamique institutionnelle du champ religieux suisse. Le propos sera attentif à relever *in fine* les stratégies déployées par les communautés pour obtenir ou maintenir la légitimité de l'environnement institutionnel, synonyme de meilleures chances pour se maintenir dans la durée.

Les données à notre disposition découlent de l'enquête *National Congregations Study (NCS)* en Suisse[10] dirigée par les professeurs Jörg Stolz de l'Université de Lausanne et Mark Chaves de la Duke University aux Etats-Unis. Ce projet mené dans le cadre du Programme national de recherche (PNR 58) : « Collectivités religieuses, Etat et société » du Fonds national suisse de la recherche a débuté en septembre 2007 pour se terminer trois ans plus tard.

La présente enquête reprend les grandes lignes de l'étude menée par le professeur américain et qui en est à sa deuxième vague de passation. Les résultats de la première, en 1998, ont fait l'objet de nombreuses publications[11]. Un livre « Congregations in America » (Chaves, 2004) en retrace les grands résultats. Pour la Suisse, un des aspects importants de ce projet est premièrement sa valeur descriptive. Il apporte des réponses encore inconnues à des questions, certes élémentaires, comme la participation effective d'une paroisse, les moyens financiers des groupes, les différences structurelles entre confessions et traditions.

Appréhender la dynamique institutionnelle des collectifs religieux

Dans le premier chapitre, la communauté religieuse, unité d'analyse de l'enquête, est considérée comme une unité organisationnelle. Pièce maîtresse d'un système de structures religieuses complexes, la paroisse, le groupe local,

10 Titre original du projet : *Lokale religiöse Gruppierungen in der Schweiz und in den USA. Eine quantitative und vergleichende Studie.*

11 Notamment méthodologique : Chaves & Anderson (2008), Hadaway & Marler (2005), Chaves *et al.* (1999), sur les activités sociales des communautés : Chaves & Wineburg (2009), Chaves (2003, 1999a), sur les célébrations des groupes : Chaves (1999b), sur les activités politiques : Dougherty & Huyser (2008), Adams (2007), Brown (2006), Chaves *et al.* (2004), Beyerlein & Chaves (2003).

est une entité visible et circonscrite d'une organisation plus large. La communauté représente une institution locale qui rassemble des fidèles qui n'ont pas besoin de compétences particulières pour participer. Les communautés par leurs activités spécifiques et régulières adoptent, sur le plan local, des structures organisationnelles similaires, comme l'avait déjà relevé Weber avec des enjeux de domination « hiérocratique », une contrainte « psychologique » qui puise sa légitimité dans le contrôle et l'attribution des biens de salut.

Les communautés religieuses sont incorporées dans des ensembles plus grands : les Eglises, les confessions, les fédérations, etc. En Suisse, les distinctions entre groupes du même ensemble confessionnel sont insignifiantes, en rapport à celles des groupes des autres confessions. Une structure confessionnelle n'est pas l'addition de groupes locaux. Soutenue par une administration plus ou moins forte selon les organisations, elle produit et coordonne des activités qui viennent soit se greffer sur les activités des communautés, comme les ministères spécialisés (catéchisme, ministères jeunesse, ministères auprès des aînés, etc.), soit s'activer en parallèle ou en complément des communautés (services d'aumônerie, œuvres caritatives ou d'entraide, etc.). Elle administre également d'autres formes d'engagements religieux comme les communautés résidentielles, les monastères ou les différents événements religieux, les rencontres régionales et les pèlerinages. Ainsi une unité fondamentale de la pratique religieuse, la communauté, centre d'activités et de pouvoir religieux local sera définie dans son contexte organisationnel.

L'enquête a débuté par l'établissement d'un répertoire de toutes les communautés religieuses en activité sur le territoire helvétique. En dehors des listes des Eglises et des fédérations, d'autres listes ont été mises à disposition par des fédérations et des responsables spirituels locaux. Ces listes, publications et annuaires ont permis de compléter le recensement des groupes en activité. Au total, près de trois personnes ont été mobilisées pendant un an pour enregistrer et vérifier les divers groupes religieux en activité sur le territoire helvétique[12]. Ce recensement est le premier effectué au niveau d'un pays. Le cas de la Suisse avec son fédéralisme, incluant des histoires institutionnelles et religieuses spécifiques, ainsi que ses régions urbaines ou rurales permettra de comparer entre elles ces différentes dimensions pour mieux comprendre la répartition sur le territoire des communautés religieuses. Il sera alors possible de confronter les résultats du recensement avec les grandes théories classiquement défendues pour expliquer l'écart entre les taux – la discrépance – autant quantitatif que qualitatif constaté entre les régions. L'analyse débouchera sur

12 Voir le travail de mémoire de Bachelor qui traite exclusivement des difficultés rencontrées et des stratégies mises en place pour les surmonter (Marzi, 2008).

le constat que les paramètres influant sur les diverses configurations d'implantation des communautés sont d'ordre institutionnel.

Ces contraintes de l'environnement et de l'histoire institutionnelle des organisations religieuses confèrent des attributs communs et caractéristiques des communautés. Ces dernières se distinguent des autres organisations par un leadership particulier, de type *hiérocratique* pour utiliser l'expression de Weber, à une imbrication plus ou moins forte dans une structure confessionnelle et à une offre de services spécifiques et réguliers. Ces attributs, discutés dans le chapitre trois, permettront de décrire un profil général et distinctif des communautés helvétiques. Il sera en effet constaté que les collectifs religieux locaux tendent tous, en s'institutionnalisant, à revêtir les traits du modèle paroissial[13]. Les communautés sont engagées, à l'instar des autres organisations, dans un processus par lequel elles se conforment aux pressions de l'environnement en adoptant une morphologie structurelle similaire. Ce processus isomorphique tendant vers la paroisse n'est cependant pas poursuivit de manière totalement identique selon les groupes d'où une possible déconstruction du concept selon le contexte politique.

Structurellement, une segmentation du champ organisationnel des communautés religieuses locales a été repérée. La distribution des collectifs locaux se ventile en trois grands secteurs de légitimité qui se traduit par un accès différencié aux ressources et par une disparité structurelle. Les communautés sont contingentes d'environnements écologiques contrastés selon leur secteur de positionnement. Ces environnements font partie d'un champ organisationnel délimité poussant les groupes à suivre le modèle paroissial. Par contre, comme le chapitre quatre l'exprimera, diverses formes structurelles seront perceptibles, selon le positionnement du groupe dans l'un ou l'autre secteur. Elles sont la conséquence de légitimité différenciée. Une inégalité spécialement dans l'accès aux ressources ne permettra pas un même degré d'engagement dans le processus isomorphique des organisations. D'une part, un certain nombres de communautés sont légitimées par le droit offrant alors un large accès aux ressources pour ces groupes, tandis que d'autre part, pour les groupes s'établissant dans le champ et n'ayant pas acquis de légitimité, l'accès aux ressources pour subvenir aux besoins de la communautés est restreint

13 En France, Danièle Hervieu-Léger (1999) a relevé que le dialogue est de plus en plus difficile entre l'Etat et les organisations religieuses. Les effets de l'institutionnalisation en réseau d'une part (des nouveaux arrivants) et de désinstitutionnalisation (spécialement du catholicisme) qui s'inscrit dans une validation historique basée sur le modèle catholique par l'Etat français rendent difficile une relation avec des structures qui ne sont ni centralisées, ni hiérarchisées. D'où la nécessité d'imposer pour l'Etat un modèle unique, en privilégiant des partenaires comme par exemple, le Grand sanhédrin, la Grande mosquée de Paris, le diocèse, etc.

au bon vouloir des membres. Trois secteurs institutionnels scindent alors le champ en trois subdivisions écologiques, avec des contraintes spécifiques sur les organisations qui les composent.

Un domaine où les contraintes institutionnelles sont particulièrement fortes est celui de la conduite du groupe. Ces contingences s'expriment par d'importantes pressions légales et normatives pour que chaque entité adopte des structures démocratiques selon les valeurs de la société. Dans le chapitre cinq, le niveau de formation du responsable sera le premier indicateur de type de leadership et de bureaucratisation du groupe. La gestion du salaire et la place du responsable dans l'organe de direction vont ensuite venir soutenir l'analyse de la gestion de l'autorité. Deux types de pouvoir seront alors dégagés, un pouvoir rationnel-légal d'un côté, avec des institutions fortement bureaucratisées, et de l'autre un leadership suivant une logique de gestion spirituelle du collectif avec une autorité plus charismatique. Le nombre de salariés et leurs tâches seront ensuite examinés, car ils dénotent bien l'appartenance à l'un des deux types de pouvoir dans l'entité locale. Finalement, le cas récent d'un prêtre réfractaire aux injonctions de son évêque sera présenté afin de montrer la complexité du système rationnel-légal religieux helvétique. Au travers de plusieurs variables sur le rôle du responsable spirituel, nous pourrons ainsi comprendre les contingences des trois secteurs institutionnels dégagés auparavant quand on les examine du point de vue du leadership.

Dans la continuité du thème de l'exercice du pouvoir, le chapitre six, examinera le rôle des femmes dans plusieurs degrés d'implication religieuse de la communauté religieuse locale. Dans les sociétés occidentales, il a été maintes fois observé que les femmes se montrent plus assidues religieusement que les hommes. Peu importe la mesure utilisée, elles constituent la majorité des membres pratiquant. Pourtant, autre constat, cette assiduité ne se traduit pas par l'accès au leadership religieux.

Malgré le fait que dans la société actuelle il paraît difficile de justifier une supériorité de l'homme sur la femme, il semble toutefois que le discours religieux parvient à maintenir et légitimer une inégalité des genres. Les femmes ont encore actuellement très peu accès aux positions de responsabilité et encore moins à celles de la responsabilité spirituelle. Cinq niveaux d'engagement, allant de la simple fidèle à la responsable spirituelle seront discutés pour chacun des trois secteurs institutionnels. Si la parité des genres semble bien respectée sur le plan de l'engagement administratif, elle est loin d'être acquise sur le plan des postes attribués à la direction spirituelle des communautés. Cependant, une partie des groupes se distinguent par un large accès aux postes à responsabilité spirituelle par la femme, comme les nouveaux

mouvements religieux ou les Eglises protestantes réformées alors que d'autres y sont opposés comme l'Eglise catholique romaine ou l'Eglise orthodoxe.

Bien qu'une lente évolution vers l'égalité des genres se dessine, elle est freinée par des traditions, des normes théologiques des communautés et des organisations faîtières. Les pressions internes aux groupes sont fortes. La résistance au ministère féminin provient en fait d'un conflit entre deux valeurs légitimes : le fait que les femmes devraient avoir accès à la prêtrise, mais également que l'organisation ecclésiale doit continuer selon la tradition. En conséquence, ce sont essentiellement les groupes plus libéraux qui reconnaissent l'engagement féminin à tous les niveaux d'engagement au sein de la l'organisation communautaire et confessionnelle. Les postures théologiques semblent ainsi être un vecteur important de résistance aux pressions, puisque la majorité des collectivités locales sont loin d'engager une femme comme responsable spirituel. De plus, il apparaît que le caractère bureaucratique d'une institution ne suffit pas à lui seul à accélérer le mouvement vers la pleine reconnaissance de l'accès de la femme à la prêtrise.

Après avoir abordé le leadership il convient de s'intéresser à un paramètre crucial de l'organisation religieuse locale : la production régulière de réunions spirituelles, cultuelles plus ou moins ritualisées. Le chapitre sept permettra d'approcher sociologiquement, à partir d'éléments constitutifs du rite, les différentes cultures de célébration. Elle demeure en effet le cœur des activités, le centre névralgique des pratiques au programme d'une part considérable des groupes. La célébration, activité quasi universelle de la communauté religieuse, est aussi singulière, elle prend des formes multiples, se basent sur des contenus diversifiés et variés. Cette diversité cultuelle dépend de contingences culturelles. Le répertoire d'éléments pour composer une célébration religieuse n'étant pas infini, les officiants façonnent la célébration à partir d'une sélection qui n'est pas due au hasard. Fruit de contingences culturelles en vue d'obtenir de la légitimité par des formes convenables ou en cohérence avec une position socioculturelle des fidèles, les groupes se démarquent par le style liturgique en occupant des positions en conformité avec leur structure confessionnelle. Le choix dans un répertoire d'éléments culturels dépend ainsi de la structure confessionnelle qui est contrainte par une légitimité sectorielle. On s'aperçoit finalement qu'une collectivité religieuse, même si elle ne subit pas directement d'astreintes légales se conforme, en cascade, à toutes sortes de contingences qui s'expriment notamment par une production cultuelle extrêmement normée. L'innovation n'a ainsi que très peu de chance de prendre place, sinon par la segmentation, les communautés nouvelles occupant une zone culturelle voisine pour se distinguer et innover tout en n'étant pas trop différentes.

Les communautés religieuses sont des institutions sociales dans lesquelles des personnes, des fidèles, des membres se rassemblent. La dimension du membre est évidemment importante pour connaître les communautés religieuses suisses et leur dynamique. De plus, plusieurs niveaux d'engagement dans une communauté sont possibles. Certains membres sont des pratiquants réguliers alors que d'autres ne se déplacent que dans les grandes occasions et d'autres encore ne gardent qu'un contact très ponctuel avec le groupe religieux auxquels ils appartiennent. Ces différences d'appartenance disent quelque chose de la légitimité et de la communalisation interne des communautés. En comparant deux dimensions d'engagement, la typologie de Weber « Eglise – secte » sera visitée dans le chapitre huit. Un autre aspect qui apparaît sur le plan de la fréquentation est la différence entre la part importante des communautés de petite taille et celle, minime, constituée de grandes communautés. Dans tous les secteurs de légitimité, une faible partie des groupes attire une part importante des fidèles. Quelques pistes sur les raisons de cette concentration et sa signification seront encore explorées et permettront de comprendre le cercle de précarité dans lequel les communautés sont peu à peu aspirées.

Le chapitre neuf permettra de répondra à l'objectif que nous nous étions fixé de répondre par cette recherche, à savoir comprendre la dynamique générale sous-tendant tout le champ institutionnel des collectivités religieuses locales. Elle prend appui principalement sur deux grands mouvements de force. Le premier provient de l'environnement extrêmement contraignant dans lequel les communautés s'activent. Limité par le champ spécifique des organisations religieuses qui subit certaines contraintes légales, normatives et sociétales, un deuxième niveau de contraintes provient du degré de légitimité obtenu par la communauté ou sa structure confessionnelle qui représente également un niveau de contrainte. Le second mouvement de force provient des réponses institutionnelles à ces contraintes. Les différents niveaux de contraintes entraînent des niveaux de réponse disparates. La conformité au modèle paroissial sera ainsi différenciée selon les moyens et ressources autant financières que légales qu'en main d'œuvre correspondant à la légitimité obtenue auprès de l'environnement institutionnel des groupes.

Finalement, au chapitre dix, trois grands facteurs décrits comme influents par les sociologues des religions seront visités : le pluralisme, la régulation et la sécularisation. Le pluralisme religieux par son caractère récent peut être véritablement un ferment d'innovation pour les communautés religieuses helvétiques. Le premier observé est celui de la « tentative » de segmentation du champ avec d'un côté le « religieux » et de l'autre le « spirituel ». Le deuxième se situe autour du potentiel de légitimation que renferment les rencontres interreligieuses. La régulation étatique sera ensuite abordée, car elle est souvent

décrite comme une cause de la baisse de la pratique religieuse par les théoriciens du marché religieux. Finalement, les effets visibles de la sécularisation dans le domaine des paroisses et communautés religieuses semblent se percevoir en décalage avec la pratique individuelle. Les effets d'une érosion de la pratique, du vieillissement des fidèles vont avoir, mêmes s'ils ne sont pas encore totalement déployés à l'heure actuel, immanquablement des incidences sur le futur des organisations religieuses.

Chapitre 1
Comprendre la communauté religieuse comme une organisation

La communauté religieuse : comment a-t-elle été étudiée par la sociologie des religions ?

« Comme Chartres, vu de loin, n'est qu'une cathédrale, le village de Saint Joachim n'est qu'une église : notre campagne est parsemée de nefs et de clochers qui dominent et nous révèlent des agglomérations», constate Gabriel Le Bras dans son livre sur les paroisses rurales (1976 : 10). La structure paroissiale a longuement prévalu dans les localités de nos contrées. L'église au centre du village avec son clocher qui scrute jusqu'aux confins du territoire qu'il domine. En Suisse romande, l'Eglise a même étendu son influence, si bien qu'elle a uni plusieurs villages d'une contrée dans une même paroisse. Témoins de cette bienveillance ecclésiastique, les noms laissés à ces régions telles que la Béroche (district de Boudry) ou la Baroche (district de Porrentruy), de l'ancien français bérotse découlant du latin ecclésiastique *parochia*.

L'organisation locale a profondément agencé le paysage des croyances suisses au point qu'il semblait peu opportun d'en faire un objet d'étude autonome jusqu'ici. Pourtant, « l'un des lieux, sinon le lieu où le religieux peut être le plus aisément localisé et donc observé de façon féconde, est certainement la paroisse. […] Elle possède les éléments essentiels de toute société locale : l'espace, le temps et l'organisation » relève Raymond Courcy (1999 : 21). Elle est toutefois associée, par son offre de rassemblement des pratiquants, à la stabilité des identités religieuses. La pratique régulière et communautaire correspond à un idéal d'appartenance et à la permanence des liens. Elle constitue, pour les groupes religieux eux-mêmes, le prisme à travers lequel ils reconnaissent spontanément le noyau dur de leurs fidèles (Hervieu-Léger, 1999 : 89–117). La communauté était alors considérée comme une ressource : le rassemblement de fidèles. En conséquence, c'est sous l'aspect du lieu privilégié de la pratique qu'elle a principalement concerné la sociologie des religions.

Paroisses et dévotion

En France, ce sont Gabriel Le Bras (Le Bras, 1937 ; 1955) assisté de Fernand Boulard (1954 ; 1980) qui ont cartographié les paroisses catholiques du pays pendant plus d'un demi-siècle. La motivation de ces intellectuels catholiques

était de comprendre les transformations religieuses observées dès les années 1930. « Le problème que je me propose d'aborder, c'est le problème de la participation du peuple à la vie cultuelle, très exactement : aux sacrements, aux offices, aux œuvres de dévotion » (1937 : 15)[14].

En Allemagne, c'est principalement autour de l'*Institute of Social and Religious Research,* fondé en 1921, qu'on entreprend dans le même questionnement des analyses statistiques et des quantifications de pratiques et de membres (Matthes, 1967). On assiste même à l'émergence d'un courant d'études spécifique, la Kirchensoziologie qui observe les changements religieux au travers du prisme de la pratique institutionnelle (Goldschmidt, 1959).

Aux Etats-Unis, Joseph Fichter a élaboré pour les paroisses catholiques du diocèse de Chicago une typologie de paroissiens selon leur participation (1954). La mesure de la régularité des observants représente, pour tous ces chercheurs, un moyen de mieux cerner un état générique ou élémentaire de la vie religieuse individuelle ou collective : la vitalité religieuse. Du côté protestant, c'est Paul Douglass, qui s'intéresse aux communautés religieuses locales avec une perspective plus organisationnelle puisqu'il conçoit la communauté comme un assemblage structuré de groupes d'activités ou d'intérêts (Douglass, 1927). Plus tard, associé avec Edmund Brunner, ils se centreront sur les communautés en s'intéressant plus à leur organisation qu'à leurs pratiquants (1935). En cela, ils sont considérés comme les premiers à se préoccuper des groupes locaux avec l'émergence d'une perspective organisationnelle (Chaves, 2004).

En Suisse, c'est le sociologue Roland Campiche, alors pasteur de l'Eglise Nationale vaudoise, exerçant son ministère de 1962 à 1964 dans un quartier de Lausanne en pleine expansion, qui dépeindra l'environnement social, l'urbanisation et les évolutions qu'il observe à l'intérieur d'un territoire délimité par l'administration de la paroisse de Sévelin-Malley. Il comparera ses résultats de pratique dominicale examinée dans le quartier de Sévelin avec les seuls chiffres disponibles à l'époque, ceux de l'enquête menée par Luc Boltansky (1966). Campiche apportera ensuite quelques originalités à son analyse en tentant d'expliciter d'autres indicateurs de la pratique comme l'engagement dans les entités paroissiales qu'il décrira comme « le signe par excellence de l'engagement religieux et comme le lien le plus important qui unit le fidèle à sa paroisse » (Campiche, 1968 : 146).

Mais la posture des chercheurs qui considèrent la paroisse comme ressource pour mesurer et observer les changements de comportements religieux se fissure. En 1954 déjà, Fernand Boulard parvenait finalement à éditer la première carte religieuse de la France rurale. Il introduisait son œuvre en

14 François-André Isambert et Jacques Petit se sont ensuite intéressés aux particularités des paroisses urbaines (Isambert & Petit, 1956).

remarquant : « Notons d'abord qu'il s'agit d'une carte de *la pratique religieuse. C'est évident : la pratique religieuse n'est pas toute la vitalité chrétienne.* C'est cependant un signe dont il ne faut pas sous-estimer l'importance … » (1954 : 19)[15]. Cet *évident* marque le chemin qui a été accompli entre 1930 où pratique et vitalité se confondaient et la carte de 1954 où la pratique était présentée comme un signe de vitalité. Une réflexion identique est menée en Allemagne par Goldschmit (Knoblauch, 1999 : 83). Le lien entre pratiques religieuses en paroisse et croyance commence à être remis en question ce qui aboutira (inévitablement) à la critique de Luckman[16].

Lassé des insuffisances de la *Kirchensoziologie*, Thomas Luckmann a instillé, dans « Invisible religion » (1967), une nouvelle perspective d'analyse. Il lui semblait que, d'après ses observations, on passait à côté d'un phénomène majeur de la religiosité. Si la pratique institutionnelle baissait, la religion persistait de manière informelle, privée et individualisée. La sortie de son livre marqua d'une date symbolique un changement de cap (Knoblauch, 1999). Depuis, les sociologues des religions se sont intéressés à la « religion invisible »[17], car privatisée. La voie a été ainsi ouverte pour que les recherches sur la religion considèrent presque exclusivement la pratique individuelle[18], délaissant les enquêtes sur les Eglises et les collectivités religieuses aux bureaux d'Eglises[19].

Eglise ou secte

Une seconde motivation des sociologues des religions à s'intéresser aux communautés religieuses était la classification des groupes selon la typologie Eglise – secte à la suite de Max Weber. Pour ce dernier, une communauté religieuse se reconnaît à son type de domination « hiérocratique » (Weber, 1971a : 97). Dans le cas des groupements religieux, « une grande attention est portée aux modes d'exercice du pouvoir religieux » pour lesquels il va mettre en lien des figures d'autorité incarnées par les types idéaux du prêtre, du magicien et du prophète avec leurs différents modes de légitimation (Willaime, 1995 : 27). Le prêtre possède une autorité rationnelle-légale et un charisme de fonction exercés au sein d'une entreprise bureaucratisée de salut qui caractérisera le

15 Les italiques sont de l'auteur.

16 Je reprends ici l'idée émise par Knoblauch (1999 : 84–96).

17 C'est la version anglaise du livre de Luckmann, *Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft* (1963) qui a diffusé cette idée.

18 Chaves compte que 88% des enquêtes parues entre 1998 et 2000 dans les trois plus grandes revues de sociologie des religions américaines utilisaient des données basées sur l'individu (Chaves, 2002 : 1545).

19 En Suisse, le Schweizerisches Pastoralsoziologisches Institut de l'Eglise catholique à St-Gall a continué des recherches sur les pratiques et évolutions du catholicisme en Suisse (Dubach, 1987 ; Husistein, 2007).

type Eglise. Le prophète incarne l'autorité charismatique, il possède l'autorité personnelle d'un être reconnu sur la base d'une révélation dont il se revendique le messager légitime qui caractérise le type secte[20].

La discussion sur la distinction Eglise – secte entre les groupes religieux, la classification selon les systèmes d'autorité, occupa longuement les sociologues des religions. Dans le sillage de Weber, les études qui suivirent se centrèrent principalement sur la catégorisation des entités religieuses et l'amélioration de la typologie (Berger, 1954 ; Iannaccone, 1988 ; Séguy, 1956 ; Wilson, 1963 ; 1970 ; Yinger, 1946). Si les groupes étaient classés selon des types de pouvoir, ces enquêtes sont restées cantonnées à l'analyse de la structure confessionnelle, l'Eglise, la fédération. Dans le sillage de la typologie wébérienne avec plusieurs corrections et ajouts au modèle initial, l'intérêt n'a en fait que très rarement porté sur la communauté religieuse locale en tant que lieu de rassemblement des fidèles, préférant se centrer sur le type de pouvoir confessionnel (Scheitle & Dougherty, 2008). Les études ont donc un point de vue macro-social produisant de grands idéaux-types comme les sectes religieuses de Wilson (1970) ou centrées sur une seule structure confessionnelle comme l'analyse des communautés mennonites par Jean Séguy en France (1977).

Le spécialiste James Beckford fut l'un des premiers à réagir en constatant que la sociologie des religions s'empêtrait dans la typologie wébérienne. « Ce que l'on peut affirmer, c'est que bien peu de choses peuvent être expliquées sur la dynamique des organisations religieuses contemporaines en se centrant exclusivement sur des dimensions découlant de concepts comme Eglise ou secte. La situation nouvelle exige de nouvelles conceptualisations qui ne sont pas que des modifications des anciennes » (1973 : 98). Il ira jusqu'à suggérer un moratoire pour que la discipline ne se réfère plus à la distinction Eglise – secte, ces entités pouvant toutes deux être considérées, au même titre, comme des organisations religieuses. En conséquence, on peut les étudier dans le respect de leur profil culturel, social et organisationnel. Il conclut son argumentation en plaidant pour un regard neuf, un recours à la sociologie des organisations pour analyser l'influence des changements religieux sur la dynamique des groupes locaux, des Eglises et des structures ecclésiastiques.

Son vœu n'a pas été totalement compris par les sociologues des religions de cette époque[21], mais c'était sans compter sur un appui extérieur. En effet, à la fin des années septante, un renouveau allait gagner la sociologie des organisations avec des résultats intéressants pour les institutions publiques et les organisations volontaires. Particulièrement les théories de la contingence –

20 Troeltsch ajoutera le type mystique où le sorcier développe une autorité et un charisme traditionnels, exercés auprès d'une clientèle qui lui reconnaît un savoir-faire et le désigne comme porteur authentique d'une tradition.

21 Voir la réponse de Séguy (1973) à cette proposition.

tenant pour acquis que les institutions s'adaptent à leur environnement – qui explorent au-delà des composantes économiques et formelles la dynamique de positionnement, la bureaucratisation et les transformations des organisations vont être d'un réel apport dans l'étude des organisations religieuses. Elles y sont comprises comme des organisations qui interagissent dans un milieu institutionnel. Par ses propositions, cette posture récente a créé un nouvel intérêt pour les sociologues des religions, intérêt qui coïncide avec le constat que les modèles individuels n'ont pas permis de pleinement rendre compte de phénomènes comme la sécularisation ou le réenchantement du religieux auquel nous assistons (Hervieu-Léger, 2003 : 327). Ainsi, une approche pour investiguer le groupe religieux – en tant qu'unité d'analyse en soi – inaugure de nouvelles voies en sociologie des religions (Scheitle & Dougherty, 2008). C'est cette posture théorique qui étayera notre analyse.

Une définition de la communauté religieuse

Deux acceptions de l'appellation en Suisse

Le terme de communauté est vague et peut porter à confusion. « Tous les auteurs qui se sont intéressés au concept [de communauté] s'accordent pour en dénoncer le caractère flou, hyperbolique, confus » (Hirschhorn, 2010 : 13). De plus il n'existe aucune définition de la communauté religieuse reconnue au moins par les sciences sociales (Cnaan & Boddie, 2001 : 562). Caractéristique de ce manque de consensus, la constitution suisse, dans l'article 15 sur la religion déclare que : « toute personne a le droit de choisir librement sa religion ainsi que de se forger ses convictions philosophiques et de les professer individuellement en communauté. Toute personne a le droit d'adhérer à une communauté religieuse[22] ou d'y appartenir et de suivre un enseignement religieux ». Si le terme de communauté religieuse fait partie du langage juridique fédéral, il recouvre deux acceptions : 1) celle de la communauté d'appartenance large et 2) celle de la communauté locale.

Dans la première acception, elle s'apparente à la structure confessionnelle, un amalgame complexe entre une architecture d'autorité religieuse et un système bureaucratique (Aiken & Hage, 1968 ; Chaves, 1993a). De plus, toutes sortes de services autant religieux (catéchèse, ministères spécialisés) que para-églises (services sociaux, aides) viennent se greffer à cette structure multiforme. La première acception de la communauté religieuse dans la constitution fédérale est large et recouvre ces plusieurs types d'organisations entremêlés que nous clarifierons tantôt.

22 C'est nous qui soulignons.

La deuxième acception de l'appellation de communauté religieuse dans la constitution, celle qui nous intéresse pour ce propos, se rapporte à une notion plus stricte, la compréhension locale. Pour les Eglises historiques, il s'agit de la paroisse, déterminée en termes légaux par les cantons et généralement circonscrite géographiquement. Pour les communautés qui ne sont pas régies par le droit public, force est de constater que les contours sont plus flous. Très majoritairement organisées en association de droit privé, ces communautés sont des associations locales, des groupes spirituels, des assemblées ou encore des églises locales[23].

Pour clarifier l'enchevêtrement de différentes unités dans les institutions confessionnelles, plusieurs spécialistes ont proposé de détacher trois grands types d'organisations religieuses impliquées (Chaves, 2002 ; Demerath III *et al.*, 1998 ; Scheitle & Dougherty, 2008). 1) Les communautés locales qui sont les paroisses, les groupes locaux, les églises locales, les associations et les cercles spirituels locaux. Il s'agit ici du niveau paroissial ou de pratique régulière du fidèle délimité dans un territoire plus ou moins restreint qui renvoie à la seconde compréhension du terme dans la constitution. 2) Les organisations confessionnelles entendues historiquement comme les Eglises ou par les fédérations, les associations nationales ou supra-cantonales. Elles se réfèrent à un niveau national ou d'affiliation du fidèle fréquentant une unité englobée dans cette structure. 3) Les organismes religieux sans buts lucratifs que l'on désigne généralement par les œuvres, les monastères, les ordres, les organismes de pèlerinage, la diaconie, l'aumônerie ou les organismes sociaux. Il s'agit de toutes les structures dépendantes de confessions ou d'Eglises et qui œuvrent sans pour autant être une communauté religieuse locale. Ces œuvres dépendent des communautés locales qui entretiennent des liens ou pourvoient en fidèles et des structures confessionnelles qui encadrent, financent et assurent leur fonctionnement.

La communauté religieuse au centre de l'édifice collectif

La communauté religieuse est centrale dans la structure organisationnelle religieuse. Jackson définit la paroisse comme l'unité de base au travers de laquelle l'ensemble de l'édifice confessionnel peut servir la population de fidèles (1974 : 152). Même si « la paroisse s'est vue dépouiller de multiples fonctions qu'elle exerçait naguère » elle demeure fondamentale (Carrier, 1967 : 575). Elle prend même une place primordiale dans la perspective de l'analyse des organisations, car c'est elle qui constitue l'interface entre l'individu – le

23 Pour l'islam, cette acception ne renvoie pas à l'idée d'*umma* – la communauté religieuse de tous les musulmans vue comme un ensemble unique et indivisible –, mais bien au rassemblement local pour la prière, la *jamâ'a*.

fidèle – et la structure – confessionnelle avec ses différentes œuvres, ministères et ordres –. Elle rassemble les fidèles pour la pratique collective et régulière d'un rite. Elle est conduite par des personnes reconnues par une organisation, une hiérarchie ou un système de coordination. De plus la communauté, tout en révélant quelque chose sur la pratique individuelle, exprime aussi, à un niveau local, l'affirmation d'une structure plus large. « Le réseau paroissial continue à assurer en grande partie la visibilité du fait chrétien et de l'Eglise catholique », constate Alphonse Borras (2005 : 784), vicaire du diocèse de Liège et spécialiste du droit canon. Dans son portrait du protestantisme romand, Bernard Reymond (1999 : 129) relèvera que « c'est donc dans la paroisse ou dans la congrégation que réside le centre institutionnel de l'Eglise »[24].

En dehors des paroisses et communautés, peu d'institutions peuvent se targuer d'une aussi forte régularité de l'offre de réunions (Presser & Chaves, 2007), d'une telle longévité (Anderson *et al.*, 2008 ; Courcy, 1999) et d'une même stabilité. Peu importe la tradition ou l'origine confessionnelle, ces groupes se réunissent prioritairement dans un but religieux. « L'Eglise, voyez-vous, n'est pas un club social, bien que certains le pensent » proclamait Martin Luther King (2000 : 120). Les groupes locaux – toutes traditions confondues – réunissent régulièrement des personnes pour des activités religieuses ou spirituelles dans des lieux spécifiques, comme des temples, églises, synagogues, mosquées ou centres (Chaves, 2002 : 1523).

Les communautés constituent le centre d'attraction de la religion collective. Les pèlerinages, les manifestations religieuses, même s'ils attirent ponctuellement un nombre important de personnes ne peuvent rivaliser avec la structure communautaire pour définir un modèle de pratique. Par exemple, le pèlerinage de confiance de Taizé qui a rallié plus de 40'000 jeunes à Genève en 2007 ne s'est pas fait sans l'infrastructure des paroisses. Les rencontres européennes de jeunesse de Taizé, tout en étant un type d'organisation religieuse collective, reposent sur une autre structure, le réseau paroissial. Il en va de même pour de nombreux autres pèlerinages ou rencontres religieuses : la communauté locale reste le cœur de la structure religieuse collective (Chaves, 2002 : 1525).

24 Relevons l'importante enquête ethnographique d'Albert Piette (1999) qui montre les enjeux – à l'interne – d'une unité qui continue d'exister malgré les transformations des pratiques et des restructurations nécessaires, comme l'engagement de laïcs, à cause du manque de prêtres. Voir aussi pour ces mêmes questions l'analyse d'une communauté hassidique à Anvers par Jacques Gutwirth (1970) ou encore les monographies de Art Gish (1979) et David Clark (1977) dans le contexte protestant évangélique.

Une définition et ses implications

Pour notre enquête, « nous entendons par communauté une institution sociale dans laquelle des personnes qui ne sont pas uniquement des spécialistes religieux se rassemblent physiquement, fréquemment et à intervalles réguliers pour des activités ou des réunions qui ont un contenu et un but explicitement religieux ou spirituel, dans laquelle il y a continuité dans le temps pour les individus qui se rassemblent, quant au lieu de rassemblement et quant à la nature des activités lors de chaque rencontre » (Chaves, 2004 : 1–2). La notion de communauté englobe ainsi un large éventail de groupements, d'associations et de structures spirituelles locales. « Ici, une collectivité religieuse est fondamentalement définie comme une entité sociale constituée par des individus afin de poursuivre et de mettre en œuvre des objectifs religieux par une offre régulière», commente Martin Baumann (2012 : 23).

Cette définition puise dans deux traditions sociologiques. Celle de Durkheim tout d'abord, où la définition insiste sur la pratique des rites qui découle des croyances religieuses partagées dans une communauté (Durkheim, 1968 : 56). La tradition de Weber ensuite, où la communauté est principalement composée d'adeptes, et non de spécialistes pour des rassemblements réguliers et répétitifs (Weber, 1996 : 168). Elle vise clairement le niveau des entités locales en les singularisant des autres organisations religieuses comme les structures confessionnelles ou les organismes religieux sans buts lucratifs. « Le processus de création d'une collectivité n'est toutefois pas basé uniquement sur la rationalité en finalité. Pour paraphraser Weber, la création d'une collectivité peut reposer sur tout fondement affectif ou émotionnel, mais également traditionnel. Qu'elle soit de nature émotionnelle ou fondée sur une tradition ou une habitude familiale, culturelle et linguistique, politique, nationale ou religieuse, ‹ l'appartenance ressentie › par les membres rassemble les personnes. Elle les conduit à investir des ressources personnelles, temporelles et financières pour le maintien et la continuité de la communauté » (Baumann, 2012 : 24).

Sans ignorer son enchevêtrement avec ces autres types d'organisations religieuses, la communauté définit un type précis et central d'institutions religieuses collectives. De plus, elle n'exige pas que le groupe appartienne nécessairement à une tradition monothéiste. Elle offre une délimitation précise et permet de trier entre un certain nombre de rassemblements religieux. Ainsi, les pèlerinages, les retraites spirituelles, les manifestations religieuses, les grands rassemblements (cantonaux, nationaux), les regroupements ponctuels ne correspondent pas à ce type d'institution, puisqu'il n'y a pas, notamment, de régularité ou de continuité dans le temps pour les individus. Les structures confessionnelles avec leurs bureaux d'Eglises, leurs services d'aumôneries, leurs

institutions monastiques ne sont également pas incluses, car elles font clairement partie d'un autre niveau institutionnel. Les œuvres des communautés et structures confessionnelles sont également exclues comme les centres sociaux et hospitaliers, les établissements médicaux-sociaux (EMS), les organismes d'entraide soutenus ou émanant d'Eglises. Notre étude s'intéresse au religieux organisé collectivement dans sa forme la plus triviale, c'est-à-dire en paroisses, en groupes locaux, en centres spirituels, en cercles, en assemblées locales et en associations culturelles ou religieuses organisées localement. Ces derniers seront investigués dans une perspective de sociologie des organisations, car ils constituent effectivement des unités institutionnelles de bases.

La perspective analytique : le néo-institutionnalisme

La contrainte de l'environnement

Depuis le début des années 1980, des chercheurs outre-Atlantique ont contribué au renouvellement de la sociologie des organisations[25] en délaissant l'engagement de l'acteur, les valeurs, le changement, pour s'intéresser aux contraintes du milieu dans lequel agit l'institution (Johnson & Chalfant, 1993). Cette sociologie réforme les théories de la contingence qui, nous l'avons déjà brièvement signalé, tiennent pour acquis que les structures s'adaptent à leur environnement (Aldrich, 1979 ; Aldrich & Pfeffer, 1976). Des contraintes du milieu, des règles, des normes vont influencer l'organisation. Elles sont à l'opposé des théories du marché où « il n'est pas nécessaire de recourir à des structures politiques répressives, dans la mesure où les marchés concurrentiels rendent impossibles la force et la fraude » comme le constate Mark Granovetter (2008 : 79). Pour résumer un article jetant les bases de ce courant théorique (DiMaggio & Powell, 1991), c'est le caractère répétitif de l'action qui définit une institution. Ils observent qu'avec le temps celles-ci deviennent de plus en plus homogènes sans augmenter leurs performances[26]. Pour la communauté

25 Ce courant est alors appelé le néo-institutionnalisme dont les perspectives sont énoncées dans l'ouvrage édité par Powell et DiMaggio (1991).

26 La sociologie française des organisations est principalement tournée vers les entreprises et la sociologie du travail. Elle postule principalement que l'acteur rapporte mobiles et modes opératoires à la situation dans laquelle se forme l'action (Crozier & Friedberg, 1977 : 338). Dans l'hypothèse de Crozier et Friedberg, les acteurs structurent non un marché (économique), mais un système, dans le sens de Boudon : « un ensemble d'éléments interdépendants, c'est-à-dire liés entre eux par des relations telles que, si l'une est modifiée, les autres le sont aussi et que, par conséquent, tout l'ensemble est transformé. (Boudon & Bourricaud, 1994 : 603). Appliquées au champ religieux, ces idées renvoient à l'idée d'un marché religieux où l'acteur choisit selon des offres religieuses ou des biens de salut. Ces théories ont

religieuse, le caractère répétitif des rites est essentiel. Nous allons observer si ces organisations deviennent effectivement de plus en plus homogènes et sinon pourquoi.

Ces scientifiques cherchent ensuite à comprendre pourquoi les institutions se conforment aux pressions de l'environnement. Ils postulent que les impératifs de légitimité les poussent à s'ajuster aux demandes des différentes parties prenantes qui leur sont extérieures (Kraatz & Zajac, 1996). Pour les communautés religieuses, la légitimité est évidemment importante pour continuer d'exercer leur mission. Légitimité entendue dans le sens de Mark Suchman, c'est-à-dire comme « une perception ou une acceptation généralisée selon laquelle les actions d'une entité sont désirables, adéquates et appropriées, à l'intérieur d'un certain système socialement construit de normes, de valeurs, de croyances et de définitions » (Suchman, 1995 : 574)[27]. Simplement exprimé, une communauté locale aura bien des avantages à être considérée comme une Eglise plutôt qu'une secte. Les organisations sont intégrées à une structure plus large et soumises à la dynamique de persistance. « Lorsque les actions se rapportent à des enjeux ou des valeurs importants ou lorsqu'elles sont intégrées dans un réseau d'interdépendance, les options sont restreintes. L'institutionnalisation contraint les conduites de deux manières : en les rapportant à des injonctions normatives ou en les rendant captives de leur propre histoire » (Selznick, 1992 : 232). Les institutions sont ainsi contraintes par les gabarits d'un appareil législatif ou les normes fixées par d'autres organisations et leur propre histoire. En ce qui concerne les communautés religieuses, il s'agira pour nous de comprendre en quoi les normes contraignent les unités organisationnelles à adopter des structures et en quoi leur histoire les pousse ou les retient dans ce processus.

La bureaucratie

L'institutionnalisation est définie comme le résultat de processus par lesquels les actions sont constamment répétées dans les organisations (Lounsbury, 2008). Pour ces auteurs, il faut tenir compte du rôle symbolique de la structure formelle et comprendre que la dynamique n'est pas le changement, mais la persistance, d'où les impératifs de légitimité (Zucker, 1977). Une organisation naît pour perdurer et continuer d'offrir des services. La routine, l'habitude sont les bases cognitives de l'ordre (DiMaggio & Powell, 1991 ;

---

déjà abondamment été commentées et critiquées (Bruce, 1999 ; Chaves & Cann, 1992 ; Chaves & Montgomery, 1996 ; Stolz, 2008). Nous renvoyons à Philippe Bernoux (2009) pour un panorama complet de la sociologie des organisations françaises.

27 Cette citation reprend la traduction proposée par Linda Rouleau (2007 : 247).

Mayntz & Scharpf, 2001 ; Selznick, 1996). Les organisations se conforment aux pressions, aux normes ou perpétuent leur pratique par routinisation. Cette dynamique est reprise de Weber et prolongée par DiMaggio & Powell. Ces auteurs constatent que, tout comme l'ascétisme a abouti irréversiblement à l'esprit rationnel dans le capitalisme, la bureaucratisation continuant cet esprit rationnel dans l'organisation est devenue galopante au point que celle de l'Etat peut être considérée comme achevée (DiMaggio & Powell, 1983).

Leur perspective dénonce la conception selon laquelle le comportement est motivé par les intérêts rationnels et économiques des acteurs humains et s'explique par ceux-ci (Mayntz & Scharpf, 2001). Pour ces auteurs, les changements structurels des organisations ne sont plus motivés principalement par la compétition ou par la recherche de l'efficacité pure (performance technique, adaptation au marché, etc.), mais par la structuration d'un champ et les efforts pour garder la légitimité. L'effet sera une bureaucratisation toujours plus conséquente. Au point même que des outils, comme ceux de la nouvelle gestion publique qui entend réduire l'appareil administratif, « n'ont pas les effets escomptés, mais ont encouragé le développement de la bureaucratie » (Giauque, 2010 : 65).

Dans leur quête de légitimité, les institutions véhiculent un ensemble de mythes, des croyances en l'efficacité d'une règle ou d'une technique (Meyer & Rowan, 1977). Les administrations publiques n'adoptent pas les outils de la nouvelle gestion publique à cause de leur efficacité, mais bien parce qu'ils apportent une légitimité face aux autres institutions. Cette nouvelle gestion fait partie du mythe de l'efficacité (Giauque, 2010). Ainsi, les organisations qui adoptent les pratiques découlant des mythes espèrent augmenter leur légitimité (Meyer & Rowan, 1977 ; Suchman & Edelman, 1996). Une manière simple d'obtenir de la légitimité est de copier l'autre. « Faire comme son voisin, qui plus est si celui-ci connaît un certain succès, c'est donc démontrer que l'on est ‹ à la page ›, moderne, en phase avec son temps. C'est une manière de rechercher de la légitimité et des ressources externes en quelque sorte » (Babey & Giauque, 2009 : 5). Les organisations adoptent les standards bureaucratiques d'autres institutions pour obtenir plus de légitimité. Un exemple dans le secteur des organisations religieuses est l'importance accordée au secrétariat dans l'établissement d'un groupe dans le paysage institutionnel. La mise en place d'un secrétariat montre ainsi pour le groupe local que l'on est « en phase avec son temps », bien établi et organisé. Ainsi, dans les communautés, il n'est pas rare de voir un secrétariat épaulant le responsable spirituel, offrant ainsi un dispositif de légitimité au groupe. Parfois, la mise en place d'un secrétariat précède même l'engagement salarié d'une personne spirituelle.

L'isomorphisme

Une conséquence de cette approche est d'observer que les organisations d'un même secteur tendent, en se bureaucratisant, à devenir de plus en plus homogènes sans nécessairement être plus performantes. Selon DiMaggio et Powell, le concept le plus à même de capter le phénomène toujours opérant d'homogénéisation dans nos sociétés est l'*isomorphisme*. L'isomorphisme institutionnel est un processus contraignant les organisations qui font face à des conditions environnementales identiques à adopter des structures similaires (DiMaggio & Powell, 1983 : 149). Ces auteurs identifient trois mécanismes menant les organisations à l'isomorphisme : 1) l'isomorphisme *coercitif* occasionné par l'influence politique de l'Etat et par le souci de légitimité des organisations (1983 : 150). 2) L'isomorphisme *mimétique* résultant de réponses standardisées données par les organisations face à l'incertitude qui auront alors fortement tendance à imiter les autres institutions du même secteur d'activité (1983 : 151). 3) L'isomorphisme *normatif* associé à la professionnalisation des organisations (éducation et réseau professionnel). Des facteurs comme la recherche de légitimité, de prestige, de ressources et de statut sont des moteurs puissants à l'uniformisation des organisations (1983 : 152). Le principe de l'évolution des organisations vers des structures similaires, l'isomorphisme, fournit ainsi de nouveaux outils utiles à la compréhension des processus d'innovation et de limitation. Les institutions appartenant à un même champ d'activités ou de services sont soumises à un processus isomorphique occasionnant des formes structurelles similaires[28].

La fragmentation du champ

Le champ délimité par le type d'activité des organisations qui le constituent n'est cependant pas totalement homogène. Certaines institutions n'ont pas les mêmes accès aux ressources que d'autres : par leur légitimité des organisations peuvent obtenir beaucoup de leur environnement, tandis que d'autres n'ont

28 Ces formes similaires n'impliquent pas une manière de faire communauté ensemble ou de gérer la communauté de manière identique, d'où, comme nous le verrons, une fragmentation du champ. Certains groupes peuvent mettre en avant une sorte d'administration spirituelle sur le temporel, alors que d'autres attachent une grande importance au respect de normes administratives. On pourrait d'ailleurs trouver des groupes qui entrent dans ce processus, malgré eux, en essayant de le contourner. A ce propos, relevons l'exemple donné par James Scott d'un village en Indochine qui, chargé par l'administration coloniale de lui fournir un conseil « municipal » d'interlocuteur, nomme des membres du village dans des rôles factices, tout en gardant leur organisation traditionnelle pour ce qui les concerne. Comme le relève cet auteur, il y a une scène derrière l'histoire officielle (Scott, 2008).

qu'un accès limité à un type ou l'autre de richesses du milieu. La segmentation fait partie du processus de différenciation de la légitimité qui conditionne l'accès aux ressources des organisations (Baum & Singh, 1994 ; Hannan & Freeman, 1989 ; Scott & Meyer, 1991). Pour imager ce fonctionnement, prenons l'exemple de la reconnaissance par le droit public dont disposent certaines communautés. Nous verrons que les paroisses appartenant à des Eglises reconnues par les cantons ont davantage de légitimité, car considérées comme un service public avec des accès facilités à des lieux de cultes, un pouvoir d'intégrer des prélèvements d'impôts auprès des contribuables et de tabler sur des budgets plus importants que ceux des autres groupes religieux. Les communautés régies par le droit privé n'ont pas la même légitimité et ne peuvent pas en conséquence avoir un accès à des lieux de cultes subventionnés ou bénéficier de prélèvement d'impôts ecclésiastiques. Elles n'auront pas autant de ressources ni d'occasions d'élargir leurs services à une part importante de la population ou de proposer un service de « qualité » à leurs membres (comme la célébration de rites par des personnes qualifiées).

Dans cette perspective, les variables examinées seront considérées comme des indicateurs du positionnement des groupes dans des secteurs de légitimité. « L'environnement organisationnel est important, car il affecte les structures et décisions des organisations » (Aldrich & Pfeffer, 1976 : 101). Les thèmes analysés rendront saillante l'homogénéité de certains ensembles et la disparité d'autres (Ebaugh *et al.*, 2000 ; Ebaugh *et al.*, 2003). Les sujets observés seront alors des indicateurs de disparité reflétant une segmentation du champ. En effet, les organisations n'ont pas toutes la même position, la même légitimité et les mêmes accès aux ressources (Hannan & Carroll, 1992 ; Scott & Christensen, 1995).

La fragmentation du champ organisationnel a des conséquences sur les stratégies à adopter par les institutions (Reynaud, 1997). En poursuivant sur l'exemple précédent, les communautés qui ne sont pas reconnues par le droit public auront intérêt à se montrer conciliantes avec le législateur pour obtenir une reconnaissance. Les Eglises reconnues, elles, tenteront tout pour se maintenir dans une situation privilégiée. En 2004 à Zürich, quand il était question d'élargir la reconnaissance à d'autres communautés, les associations musulmanes par exemple, plusieurs partis conservateurs se sont mobilisés et ont gagné le vote pour ne pas étendre les prérogatives à d'autres communautés (à l'exception de deux communautés juives). Cet exemple montre bien qu'il existe une segmentation du champ religieux avec, sur le plan législatif, au moins deux types. La segmentation traduit la dynamique et les contingences spécifiques des organisations qui essaient de se positionner pour obtenir de la légitimité et ainsi perdurer (Scott & Davis, 2007 ; Scott & Meyer, 1991).

Les stratégies qu'elles déploient dépendent des contraintes de leur situation (Aldrich, 1979 ; Aldrich & Pfeffer, 1976).

La dynamique du champ

La segmentation d'un champ institutionnel traduit la dynamique et les contingences spécifiques des groupes qui tentent de se positionner pour obtenir de la légitimité et ainsi continuer d'offrir des services spirituels aux fidèles. Les stratégies déployées par les communautés dépendent des contraintes selon la position et la légitimité. Un petit groupe bouddhiste qui se réunit dans un appartement de la ville choisira une stratégie différente de celle adoptée par une paroisse réformée d'un bourg, car les contingences pour maintenir ou obtenir des ressources liées à la légitimité sont inégales.

Nous allons observer une disparité dans les positionnements des communautés religieuses. Certaines sont reconnues, d'autres pas. Ces différents statuts positionnent les communautés dans un secteur. Celles-ci devront adapter leur stratégie pour se maintenir ou se développer selon leur secteur de positionnement. Les entités locales dépendent donc fortement de l'environnement légal, social et institutionnel dans lequel elles sont cantonnées. Au travers de la mosaïque du champ religieux suisse, on peut retracer le positionnement actuel des groupes locaux (DiMaggio, 1998).

Ainsi, les stratégies déployées par une organisation pour persister découlent étroitement de la position dans un secteur de légitimité, conséquence des contingences de l'environnement (législation, autres institutions, etc.) Ce trait est particulièrement marqué pour les environnements fortement institutionnalisés (Scott, 1995 ; Scott & Christensen, 1995). C'est pourquoi les études les plus fondamentales dans cette approche traitent, par exemple, de l'organisation des Musées (DiMaggio, 1991), des écoles et collèges américains (Brint & Karabel, 1991 ; Rowan, 1982 ; Tolbert, 1985), des instances comme la Croix-Rouge (Christensen & Molin, 1995) ainsi que les communautés religieuses comme nous allons le relater ci-dessous au travers de quelques enquêtes importantes.

Enquêtes marquantes sur la communauté religieuse dans une perspective de sociologie des organisations

Parmi les enquêtes marquantes menées dans une perspective de sociologie des organisations, deux sont américaines et deux sont européennes. L'une a débuté au milieu des années 1990 et continue d'être développée par Nancy Ammerman ; la deuxième a été conduite par Margaret Harris en Angleterre,

la suivante a été menée par Paul Heelas et Linda Woodhead dans la petite ville de Kendall au nord de l'Angleterre, la dernière est le *National Congregations Study*, une étude dirigée par Mark Chaves aux USA qui en est à sa deuxième vague d'enquête. C'est cette dernière que nous adaptons au contexte suisse, objet de ce travail.

Les communautés et leur environnement : une enquête qualitative américaine

Ammerman s'impose comme l'une des meneuses de la tradition congrégationaliste nord-américaine en publiant un ouvrage majeur faisant état de la vitalité des collectifs religieux aux Etats-Unis, *Congregation and Community* (1997). Son objectif est de montrer comment ces groupes émergent, persistent, s'adaptent et disparaissent le cas échéant. Le cœur de son travail brosse le tableau de 23 communautés religieuses réparties dans neuf lieux différents.

Au travers de son enquête, elle élabore l'idée que les communautés réagissent comme les autres associations volontaires pour s'adapter aux changements de leur environnement. Au moyen de ce large panel, elle démontre que si certains groupes résistent lorsque leur contexte se transforme, d'autres n'ont pas cette force. Des stratégies de survie voient le jour. Certains changent ainsi de place ou d'identité, d'autres ajustent leur programme ou organisation interne pour mieux répondre aux nouvelles conditions du voisinage. Finalement, les communautés sont contraintes par leur environnement à innover ou déménager vers un endroit plus propice à leurs activités.

Elle observe que l'adaptation aux circonstances d'une communauté locale dépend de deux facteurs : 1) le type de leadership de la communauté, 2) le type de lien que la communauté entretient avec sa structure confessionnelle. Etant entendu que moins le groupe est contraint par la structure confessionnelle, plus sa latitude dans le leadership à prendre des décisions adaptatives sera importante. On comprend ainsi que selon Ammerman, un des grands facteurs de diversité des entités locales réside dans l'appartenance à l'un des sept ensembles confessionnels ou traditions religieuses qu'elle a identifiés[29]. Elle relève enfin l'observation d'une structure identique à tous les groupes religieux, un isomorphisme, provenant 1) des contraintes de la culture américaine (protestante) qui impose le modèle de la communauté protestante

29 Il s'agit du protestant conservateur (évangélique) (52% des communautés) ; des protestants historiques (26%) ; des protestants afro-américains (8%) ; des catholiques et orthodoxes (6%) ; des groupes sectaires (3%) ; des juifs (1%) ; des autres religions (4%) (Ammerman, 2005 : 3–12).

(« congregation ») à tous les rassemblements religieux américains[30] ; 2) la structure confessionnelle, l'Eglise à laquelle l'unité appartient. Ces deux facteurs modèlent la culture et la forme d'une communauté locale, peu importe la région où elle s'active (Ammerman, 2005).

A sa suite, nous pourrons par notre enquête relever si nous observons également un isomorphisme, une structure commune à tous les groupes et une différenciation par les appartenances confessionnelles des communautés.

Organiser l'œuvre de Dieu : une enquête européenne

La première enquête marquante dans la perspective de sociologie des organisations en Europe a été menée par Margaret Harris en Angleterre. Cette scientifique appréhende la communauté religieuse comme un cas particulier des associations volontaires (1998b). Elle observe que les communautés se distinguent des autres associations par leur leadership spécifique : un clergé ou une autorité religieuse (Harris, 1998c).

La préoccupation de Harris dans son ouvrage « Organizing God's Work » (1998a) est d'apporter des outils aux communautés religieuses pour faire face à leur environnement contraignant (1998a : 42). Elle rendra saillants plusieurs grands défis rencontrés par les communautés investiguées, comme la difficulté de désigner et poursuivre des objectifs ou alors la place des bénévoles engagés auprès des salariés.

Mais le point central des contingences spécifiques auxquelles font face les communautés religieuses dans ce champ des organisations volontaires se traduit par un leadership caractéristique. Il a la particularité d'être lié par deux forces antagonistes : d'abord celle de la loyauté face au mouvement (qu'elle soit sincère ou feinte), la structure confessionnelle, les pairs et l'administration qui partagent les mêmes allégeances (ou subissent les mêmes contraintes face) à l'organisation et ensuite celle provenant des membres, les fidèles de la communauté pour qui l'environnement local prime sur les préoccupations de la structure confessionnelle (Harris, 1998a)[31]. En ce sens, elle rejoint Ammerman qui avait également constaté que le lien entre entité locale et structure confessionnelle est primordial pour l'adaptation du groupe à son environnement.

Nous pourrons consécutivement à cette recherche repérer si les groupes religieux suisses ont la particularité de présenter un pouvoir spécifique. Nous

30 Elle confirme ainsi les observations de Warner sur le *congrégationalisme de facto* (Warner, 1993).

31 Plus tard, elle va évoluer en considérant les communautés comme des organisations religieuses *(Faith based organizations)* (Harris *et al.*, 2003 ; Harris *et al.*, 2005).

tenterons également de comprendre les contraintes qu'exerce une structure confessionnelle sur une entité locale et comment cela se traduit.

La révolution spirituelle : le projet Kendal

La seconde enquête européenne, le projet Kendal[32], n'est pas à proprement parlé une étude construite à partir des théories des organisations. Elle débouche néanmoins sur l'observation de différents types d'institutionnalisation selon les types de groupes religieux.

Au départ, la question qui préoccupait Linda Woodhead et Paul Heelas était de saisir si une révolution spirituelle était en marche. Autrement dit, ils cherchaient à savoir si le nombre de fidèles qui se détournent des paroisses historiques n'est pas compensé par celui des personnes qui s'engagent dans des groupes du « milieu holistique ». Par ce dernier terme, les auteurs entendent des groupes de spiritualités prenant en compte la personne dans sa globalité – corps, âme, esprit –, fréquemment fondés sur une quête de bien-être. En Suisse, ces spiritualités sont souvent décrites comme « alternatives » (Stolz *et al.*, 2013) en rapport aux médecines alternatives.

Avec leurs collaborateurs ils visitèrent entre 2000 et 2002 les 26 Eglises locales chrétiennes de la ville de Kendal pour les décrire et comparer le « domaine paroissial »[33] avec « le milieu holistique » constitué des groupes qu'ils ont repérés et également visités. A cette occasion, ils comptèrent les fidèles présents et constatèrent que lors d'une semaine typique, il y avait cinq fois plus de pratiquants dans les paroisses que de participants dans les groupes spirituels (Guest *et al.*, 2004 ; Heelas & Woodhead, 2005b). Les auteurs conclurent qu'au vu de ce dénombrement, « il est clair qu'une révolution spirituelle n'est pas en marche » (Heelas & Woodhead, 2005a : 4), mais que sur le point de l'engagement des fidèles dans ces groupes, on assiste bien au moins à une « mini révolution ».

Le point intéressant de cette étude pour notre propos est l'observation relevée par Heelas et Woodhead qu'il y a deux mondes organisationnels : celui de la religion instituée avec domaine paroissial et celui de la nébuleuse spirituelle avec le milieu holistique (Heelas & Woodhead, 2005b : 31). Ces deux types d'institutionnalisation correspondraient pour le premier à une structuration des groupes suivant les formes de religion avec un exercice de l'autorité légitimé par des standards de foi ; pour le second, à une structuration selon une quête individuelle légitimée par une autorité spirituelle subjective et expérientielle (Heelas & Woodhead, 2005a : 2)[34]. En conséquence, la

---

32 http ://www.lancs.ac.uk/fss/projects/ieppp/kendal

33 Congregational domain.

34 Voir également : Roof (1993).

communauté appartenant au premier mode est plus fortement institutionnalisée et perçue comme plus hiérarchisée que celle du second. Ainsi que le confirme Stefan Rademacher pour la Suisse : « les nouvelles communautés religieuses sont des groupes d'individus qui se distinguent clairement de leur environnement et qui disposent d'un minimum de structures organisées » (2009 : 247). Nous constaterons dans les données recueillies qu'un tel clivage est observable en Suisse.

Etude nationale sur les communautés : une enquête américaine quantitative et représentative

Les enquêtes européennes appuient leurs observations sur un petit nombre d'entités, principalement quatre pour Harris et une cinquantaine pour le projet Kendal. Avec le travail de Chaves (2004), un nouveau cap dans l'investigation des communautés religieuses a été franchi puisqu'il s'agit de la première enquête quantitative se basant sur un échantillon représentatif de plus de 1000 groupes locaux. Suite à cette enquête, pas moins de vingt-cinq analyses ont été publiées. Aux Etats-Unis, on connaît plus précisément le rôle que la communauté religieuse joue dans le système social américain (Chaves, 1999b ; 2004 ; Chaves & Tsitsos, 2001 ; Chaves & Wineburg, 2009), ses articulations avec le monde politique (Beyerlein & Chaves, 2003 ; Brown, 2006 ; Chaves *et al.*, 2004), ses pratiques religieuses (Chaves, 1999a ; 2004) et encore ses formes d'engagement civique (Dougherty & Huyser, 2008 ; Welch *et al.*, 2004).

Dans son livre *« Congregations in America »* (2004), Chaves observe que bien que les communautés soient engagées dans une multitude d'activités allant de la célébration à l'entraide internationale, en passant par l'éducation religieuse, le soutien aux membres, les services sociaux et l'encouragement à l'engagement civique, elles déploient prioritairement leur énergie dans les célébrations et corollairement dans l'éducation religieuse et dans les manifestations culturelles qui en dépendent. Bien que faisant l'attention des médias et des pouvoirs publics, les actions sociales et politiques des communautés sont reléguées à la périphérie des communautés[35]. Leur investissement est d'ordre cultuel : ce que l'on fait ensemble, c'est rendre le culte à Dieu. Pour Chaves, peu importe la confession, la communauté va réunir des personnes autour d'une activité phare : la célébration. Par contre, la structure confessionnelle joue un rôle central dans le style que les groupes locaux adoptent.

Un clivage assez net apparaît, selon cet auteur, entre les communautés de type libéral et celles de type conservateur, et cela indépendamment de leur ap-

35 Contredisant en cela Robert Wuthnow (1994) qui voit dans les communautés religieuses des acteurs centraux de la société civile américaine.

partenance confessionnelle. L'échantillon des communautés analysées montre ainsi une bipartition transversale qui, si elle se reporte au discours théologique, influence également grandement les actions sociales et politiques du groupe. Selon Chaves, la confession jouerait ainsi un rôle contraignant sur le style liturgique adopté, mais pas sur l'option théologique de la communauté qui conditionnerait l'orientation des autres activités du groupe (services sociaux, engagement politique).

Cette enquête a été rééditée en 2007–2008, vague à laquelle nous avons pu participer et dont nous avons bénéficié, autant pour l'expérience que pour le questionnaire et les méthodes, afin de mener une étude similaire en Suisse. Nous pourrons ainsi observer si en Suisse également, les communautés religieuses sont principalement axées sur le service religieux. Nous pourrons prêter attention aux contraintes confessionnelles sur le style liturgique. Enfin, nous tenterons d'examiner si des clivages nets entre communautés de fédérations identiques se dessinent.

En résumé, les sociologues de la contingence nous apprennent que les organisations sont poussées par leur milieu à adopter des formes identiques, ce que les trois enquêtes sur les communautés ont pu discerner. Les communautés religieuses se distinguent des autres organisations locales en prenant des formes de leadership spécifiques. Elles sont contraintes par leur appartenance confessionnelle qui va jusqu'à leur imposer un style liturgique. Les sociologues des organisations montrent que c'est la quête de légitimité qui préoccupe les organisations. A lire ces recherches, il semble que les structures confessionnelles soient un agent de distribution de légitimité, ce qui a pour conséquence de fragmenter le champ et de distinguer les entités locales. Ammerman l'observe dans la manière de s'adapter à l'environnement changeant, Chaves dans les styles culturels propres à chaque confession. La culture américaine, en plus de forger un type de collectif religieux en *« congregations »*, pousse les groupes locaux à l'instar de l'administration politique à se positionner soit sur le pôle libéral soit sur le pôle conservateur. Dans le sillage de ces enquêtes, il sera intéressant d'observer si un modèle général s'impose également en Suisse et si des clivages entre types de groupes apparaissent et pourquoi.

Chapitre 2
Le recensement des communautés religieuses en Suisse

Presque 6000 communautés actives répertoriées

L'enquête menée dans le cadre du Programme national de recherche 58 « Collectivités religieuses, Etat et société » a démarré en septembre 2007 par un recensement. Il s'agissait de répertorier toutes les communautés religieuses en activité sur le territoire helvétique. Pour cela, nous avons profité des expériences d'une étude sur la ville de Philadelphie où un recensement de chaque groupe religieux avait été mené. Chaque groupe religieux en activité dans cette ville de près d'un million et demi d'habitants avait été répertorié, et les difficultés documentées, par Ram Cnaan et Stephanie Boddie de l'Université de Pennsylvanie (2001 : 562–563). En Suisse, en dehors des listes des Eglises et des fédérations, plusieurs répertoires sont déjà disponibles à Bâle (Baumann, 2000), à Zurich (Humbert, 2004), au Tessin (Trisconi di Bernardi, 2006) ou plus généraux sur les groupes marginaux en Suisse (Schmid & Schmid, 2003). D'autres listes non publiées nous ont été transmises (comme la liste du Centre d'information sur les croyances ou des communautés sur le canton de Vaud tenue par l'Eglise évangélique réformée vaudoise). Pendant un an, près de trois personnes ont été occupées à alimenter le répertoire des communautés et à vérifier qu'il s'agisse effectivement de groupes religieux (Marzi, 2008).

En septembre 2008, nous avons pu dénombrer 5734 communautés religieuses actives en Suisse. L'échantillon et les responsables spirituels contactés pour la suite de l'enquête le seront à partir de ce recensement. Ce décompte ne tient compte ni de la taille ni du bassin d'influence des groupes. Il n'envisage pas non plus la communauté sous l'angle de son influence historique, peu importe que le collectif soit actif depuis des siècles ou tout juste quelques mois. Par contre, il fait l'inventaire le plus exhaustif possible des collectivités organisées localement dans lesquelles des personnes se réunissent régulièrement pour des activités religieuses ou spirituelles dans des lieux reconnus comme l'emplacement désigné pour ces activités spécifiques. Certaines se réunissent dans les appartements de membres comme la plupart des communautés bahaïes que compte notre pays, d'autres disposent d'édifices religieux comme les paroisses catholiques ou protestantes, d'autres encore louent à des communautés déjà établies à l'instar de beaucoup de communautés chrétiennes

de migrants, d'autres enfin recyclent des locaux de zones commerciales ou d'anciens bâtiments désaffectés pour tenir leur célébration.

Les appartenances des communautés sont évidemment nombreuses. Elles ont été répertoriées selon la nomenclature généralement utilisée en Suisse[36]. Du point de vue de la répartition linguistique, la part des communautés de chaque région recouvre globalement le pourcentage de Suisses vivant dans chacune d'elles. 69% des groupes sont en Suisse alémanique, 22,8% en Suisse romande, 7% au Tessin et 1,2% sont romanches. Près de 6000 communautés en Suisse, cela représente également plus de sept communautés (7,5) pour 10'000 habitants et une moyenne supérieure à deux communautés (2,2) par commune politique.

La répartition confessionnelle des communautés

Les communautés sont enracinées dans de grandes traditions religieuses signifiant une inscription dans les divers mouvements religieux du pays. La figure 1 présente les différentes communautés locales réparties selon leur appartenance religieuse. Les paroisses catholiques représentent 30,5% du total des communautés, les paroisses protestantes forment le cinquième (19,1%) de l'offre communautaire tandis que les communautés évangéliques en constituent le quart (24,5%). Les paroisses catholiques chrétiennes, comme les communautés juives représentent un peu plus d'un demi pour cent de l'offre communautaire. L'ensemble des autres communautés chrétiennes forme le 8% des groupes religieux. Les communautés musulmanes représentent la plus grande minorité non chrétienne, avec 5,5% des communautés.

A la lecture de ce graphique, il est possible d'établir plusieurs constats rapides en ce qui concerne l'offre religieuse communautaire en Suisse.

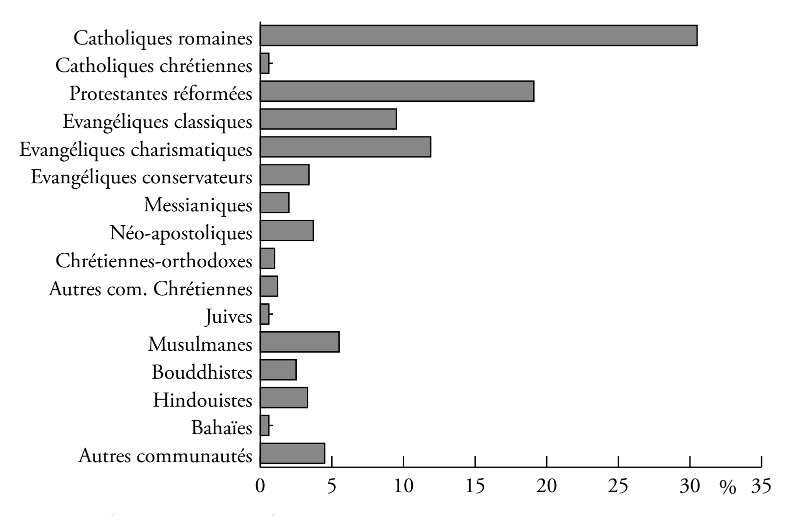
Premièrement, il convient de souligner que 50% des communautés recensées sont des paroisses catholiques ou protestantes reconnues par le droit public ou comme Eglises officielles dans les cantons. Ces statuts découlent d'une histoire particulière et de relations spécifiques avec les Etats cantonaux.

Deuxièmement, la Suisse religieuse se diversifie. La part des communautés non chrétiennes représente le 17% de l'ensemble. Les communautés bouddhistes et hindouistes font presque jeu égal avec les communautés musulmanes qui représentent plus de 5,5% des communautés recensées. Cette situation provient en grande partie des flux migratoires et de l'immigration.

---

36 Nomenclature des recensements fédéraux mise à disposition par l'Office fédéral de la statistique (OFS).

Figure 1 : Répartition confessionnelle des communautés religieuses



Source : *National Congregations Study*, NCS 2008.

Troisièmement, le christianisme est diversifié en son sein, par la part importante des communautés évangéliques (24,5%)[37] et le poids non négligeable (8%) des communautés orthodoxes, anglicanes, luthériennes, presbytériennes ainsi que d'autres communautés chrétiennes. Les évangéliques représentent moins de 2% de la population suisse, pourtant leurs communautés représentent le quart des groupes de ce pays. Plusieurs facteurs peuvent éclairer ce phénomène. 1. Le pourcentage des Suisses qui se rendent régulièrement au culte est faible (moins de 10%), mais à l'intérieur de celui-ci, la part des évangéliques est importante (un tiers), car ce sont en grande majorité des fidèles réguliers. 2. Les communautés évangéliques ont un rayonnement dans la population assez faible comparé à une paroisse catholique ou protestante qui dessert un bassin d'un à plusieurs milliers de membres. 3. Les recensements fédéraux « sous-évaluent » le nombre d'évangéliques qui sont fréquemment membres de l'Eglise protestante tout en se rendant dans une communauté évangélique (Favre & Stolz, 2009), la modalité de choix « évangélique » n'étant pas présente dans les précédents recensements fédéraux ayant également un impact sur le taux bas observé (Monnot, 2012). 4. Dans un autre sens, le recensement en produisant un instantané du paysage religieux helvétique, sans tenir compte de l'histoire, « surévalue » les petites communautés (spécialement les groupes

37 Voir à propos des évangéliques : Fath (2003) ; Favre (2006) ; Gonzalez et Buckler (2011) ; Kuen (1998), Stolz et al. (2013).

issus de la migration sans statuts définis[38]. Un groupe peut être jeune, précaire, sans véritable statut légal avec un avenir très incertain et compter pour une unité, comme une paroisse établie durablement.

A l'inverse, les orthodoxes, qui ont un taux de membres équivalent aux évangéliques selon le recensement fédéral, ne représentent qu'un pour cent des communautés. Cette situation opposée provient du fait que l'orthodoxie est un mouvement très organisé hiérarchiquement selon des branches traditionnelles. Les communautés orthodoxes sont serbes, russes, roumaines, coptes, arméniennes, syriaques[39]. Cette situation provoque une dispersion des membres. Par exemple, l'Eglise apostolique arménienne a une paroisse à Genève – l'église Saint Hagof située à Troinex depuis 40 ans – et une « paroisse » pour le reste de la Suisse (Manoukian, 2009). De plus, ces communautés sont issues de flux migratoires récents, les moyens pour s'établir en correspondance à la hiérarchie, à rétribuer des prêtres et établir des églises sont très faibles (*a contrario* des évangéliques qui peuvent s'auto-organiser). Les membres se déplacent alors dans un lieu existant ou alors louent une église catholique pour une célébration particulière, comme la communauté serbe de Lucerne qui organise dans cette ville un seul culte, celui de Pâques.

Les commentaires concernant ces deux mouvances chrétiennes conduisent à la quatrième remarque. L'image projetée par ce recensement fournit une représentation de la Suisse religieuse dans une perspective organisationnelle. C'est pourquoi l'analyse proposée ici ne cherchera pas à repérer des tendances sur telle ou telle évolution religieuse, mais bien sur la dynamique d'un champ spécifique dans le paysage institutionnel de Suisse, celui des paroisses et communautés religieuses locales. Il va sans dire que cette perspective fournira plusieurs indices sur des tendances fortes de l'évolution religieuse. Cependant, l'objectif visé est de comprendre l'ensemble des forces et pressions qui poussent les groupes à s'organiser, se structurer, dans un sens et pas dans un autre. L'image révélée par le recensement offre les premiers contours de ce champ spécifique.

A la lecture de ce premier diagramme en barres (figure 1), nous pouvons souligner que les organisations religieuses en Suisse se diversifient tout en demeurant très majoritairement chrétiennes (83%). Ce constat confirme ce que d'autres observent sur le point de la religion individuelle. « La Suisse connaît donc une pluralisation religieuse relative », notait récemment Campiche (2010 : 28)[40]. Ce qui est nouveau et récent, c'est le fait que la Suisse et l'Europe se trouvent face à un nouveau défi. « Une dynamique migratoire

38 Voir à ce propos : Fer (2007 ; 2010).

39 Voir annexe sur les confessions religieuses.

40 Ces proportions confirment la tendance d'une hétérogénéité croissante du paysage religieux Suisse, mais également « ces chiffres relativisent en vérité les discours

qui ressemble aux précédentes, mais qui, simultanément, apporte dans ses bagages une spécificité liée à l'aspect religieux mis en avant par les nouveaux venus autant que par une partie des jeunes générations nées et élevées en Europe» (Lathion, 2010 : 145).

Du point de vue organisationnel, une remarque importante s'impose encore au sujet du catholicisme. Le réseau paroissial recensé ici ne traduit pas exactement l'offre des lieux de cultes dominicaux. Le manque de prêtres a un impact sur les paroisses (Dubach, 1987). Plusieurs diocèses sont incités à réorganiser l'encadrement pastoral en mettant en place un nouvel espace pastoral, l'Unité pastorale (UP)[41], d'autres réunissent les paroisses pastoralement, en maintenant une ou deux paroisses d'une région pour la célébration principale et gardant les autres lieux pour des messes en semaine (Husistein, 2007). Au sens juridique, l'UP n'est pas une fusion de paroisses, puisqu'elle laisse aux communes ecclésiastiques leurs droits juridiques. Par contre, sous l'angle pastoral, elle est une fusion sans en dire le nom, puisque tout en respectant l'autonomie des paroisses, les forces sont réunies en ce qui concerne la pastorale, la liturgie, le catéchisme, l'accompagnement social.

Concrètement, trois situations paroissiales sont à distinguer : 1. Le cas classique de la paroisse locale (478 en Suisse) ; 2. Le cas de l'unité pastorale réunissant plusieurs paroisses (180 UP réunissent 653 paroisses) ; 3. Le cas mixte des paroisses qui ne sont pas réunies structurellement en unité, mais pastoralement (185 pour 514 paroisses)[42]. On comprend bien le hiatus qu'il y a entre la paroisse légale que l'on compte pour le recensement des communautés et les unités pastorales qui les encadrent tout en formant de fait, au niveau pastoral, une communauté religieuse locale. Si le 30% des communautés religieuses locales de Suisse est catholique, le pourcentage des lieux de cultes qui offrent une messe dominicale (ou du samedi soir) avec communion est de fait comparable à celui des paroisses protestantes. Nous avons tenu compte de ce hiatus et tous les taux de cette étude ont été réajustés sur le niveau paroissial[43] afin de fournir un chiffre en conformité avec l'organisation légale catholique et ainsi de permettre la comparaison avec les autres groupes.

---

enflammés sur la ‹ pénétration des religions étrangères › ou ‹ l'omniprésence des sectes › » observe encore Campiche (2010 : 26).

41 En Suisse alémanique, le système est plus complexe, car les Eglises catholiques cantonales ont rarement un seul type d'organisation pastorale en leur sein. Il y a même dans certains cantons deux types d'UP : les *Seelsorgeverbände*, les *Seelsorgeeinheiten* qui peuvent côtoyer des *Einzelpfarreien*. Les cantons d'Uri, Schwytz et Unterwald parlent de *Seelsorgeräume*.

42 Le tableau 14 résume ces différents assemblages dans l'annexe méthodologique.

43 Voir le chapitre pondération et redressement de l'annexe méthodologique.

Pour synthétiser la répartition confessionnelle des groupes, nous pouvons constater qu'en Suisse les groupes qui ne sont pas directement liés à l'héritage chrétien ne représentent que 17% des communautés, une part minoritaire des groupes en activités certes, à l'image des flux migratoires en Suisse, un pays qui demeure majoritairement chrétien dans sa pratique (83%). Le catholicisme représente l'ensemble de communautés le plus important (30%), mais cette part est à relativiser au vu des lieux effectifs de la pratique dominicale. Le christianisme est diversifié par un protestantisme pluriel composé notamment d'une majorité de groupes de différents courants évangéliques (24,8%). En effet, *a contrario* du catholicisme, le protestantisme est éclaté en plusieurs branches et mouvements. En additionnant les communautés de ces différents courants, on obtient une majorité avec plus de 50% des groupes en Suisse de communautés d'obédience protestante. Les communautés religieuses semblent soumises à des contingences organisationnelles. On s'aperçoit en comparant avec les appartenances individuelles que les contraintes sont différentes. Les communautés ne sont pas une addition de membres qui viennent pratiquer. Elles sont soumises à des cadres, des lois et des pressions propres aux organisations dont elles font partie.

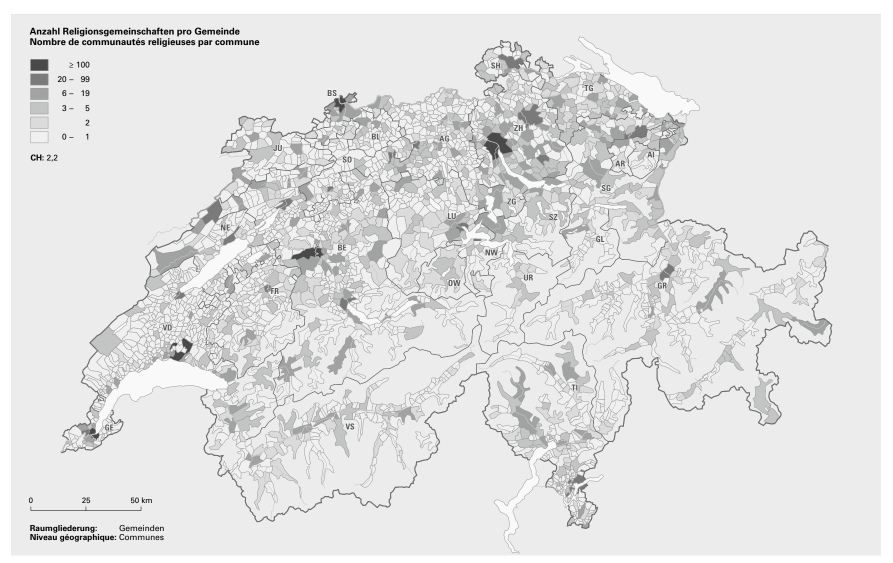
La répartition géographique des communautés

Une manière différente de percevoir la distribution des communautés recensées est de s'intéresser à leur répartition territoriale. La carte 1 retrace pour chaque commune politique (peu importe sa population et sa surface) le nombre de communautés sur son territoire. Le but étant d'obtenir un aperçu global et brut de la répartition des communautés religieuses locales[44].

Une première remarque s'impose : l'apparition nette des villes qui sont bien entendu les hôtes de nombreuses communautés religieuses. Les grandes villes apparaissent toutes en foncé avec plus de 20 communautés par commune. Le facteur de diffusion culturelle que jouent les villes est également perceptible pour les communautés religieuses. Les grandes communes urbaines attirent un grand nombre de groupes, car elles rayonnent sur un bassin bien plus large que la simple frontière cantonale. Les communes de la grandeur, en termes de population, de Zurich, Bâle ou Genève abritent plus de 175 communautés religieuses, celles de la taille de Sion ou de Neuchâtel en attirent 22 et celles de la grandeur de Nyon ou de Wetzikon en comptent en moyenne une dizaine. La commune zurichoise compte 382'577 habitants et 300 communautés[45],

44 D'autres cartes du recensement figurent en annexe du présent volume.
45 12 communautés pour 10'000 habitants.

Carte 1 : Communautés religieuses par communes politiques, 2008



Source : *National Congregations Study,* NCS 2008, et *Nomenclature des communes*, OFS 2008.

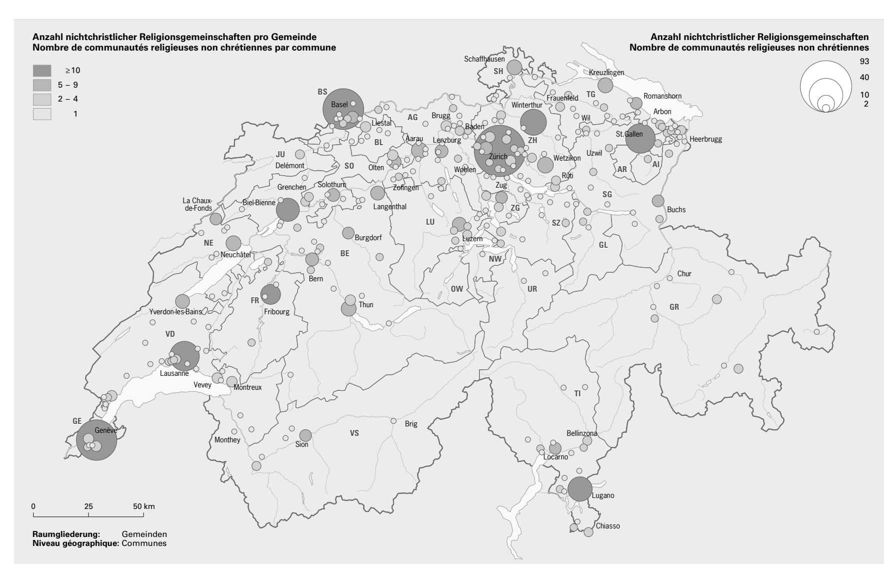
la commune de Genève 180 communautés pour 184'867[46] habitants alors que St-Moritz en abrite seulement 3 pour 6'063 habitants[47].

S'il y a beaucoup de communautés en ville, c'est également dû au fait que les cités sont de véritables « puits » pour les minorités religieuses. Les centres urbains abritent bien plus de communautés non chrétiennes qu'en campagne. Dans les villes, 31% des communautés religieuses sont non chrétiennes, tandis qu'elles ne constituent que le 5% des groupes dans les communes rurales. Les communautés non chrétiennes dépendent de leurs membres qui sont issus pour l'essentiel de la migration. Installés dans les centres urbains, car ouvrant de meilleures perspectives sur le marché de l'emploi et plus de possibilités d'intégration sociale, les migrants implantent les nouveaux lieux de cultes, soutenus par des réseaux associatifs et culturels, là où ils sont plus présents (Baumann & Stolz, 2009 : 50–57).

La carte 2 localise les différents groupes religieux non chrétiens par commune. La grandeur des cercles et l'intensité de la couleur indiquent la densité ou le nombre de groupes répertoriés par commune. On remarque encore une fois que les communautés religieuses des traditions non chrétiennes ne se répartissent pas de façon homogène sur le territoire helvétique. Les centres

46 10,2 communautés pour 10'000 habitants.
47 5 communautés pour 10'000 habitants.

Carte 2 : Répartition géographique des communautés religieuses non chrétiennes par commune



Source : *National Congregations Study,* NCS 2008, et *Nomenclature des communes*, OFS 2008.

urbains et les zones périurbaines se repèrent ainsi clairement. Les villes ouvrent la perspective d'une diversification de l'offre religieuse.

Relevons que la campagne est ainsi beaucoup plus traditionnelle et chrétienne. En effet, en comparant les deux cartes, on remarque qu'en dehors des zones inhabitées, il n'y a pas de lieu fortement privé de communautés religieuses. Ainsi, les régions périphériques ne sont pas dépourvues sur le plan de l'offre communautaire. Par contre, l'éventail de choix est plus restreint avec des communautés principalement chrétiennes historiques (catholiques et réformés). Sur la carte 1, on s'aperçoit que certaines communes rurales ou périphériques abritent de nombreuses communautés religieuses[48]. Cette densité découle du fait que 1) plusieurs communes ont fusionné, mais les paroisses n'ont pas suivi et 2) les paroisses demeurent en activité bien que la population baisse et vieillit. Nous pouvons ainsi constater que les villes ont un plus grand nombre de communautés et un plus grand choix, mais qu'aucune région de Suisse n'est prétéritée par l'absence d'offre religieuse. Globalement, pour comprendre la distribution territoriale des communautés, il faut la mettre en rapport avec la population résidente. Il est clair qu'une communauté est avant tout un rassemblement de fidèles. Cependant, le lien

48 Voir à ce propos la carte 3 dans les annexes.

étroit entre la population et le nombre de communautés dans certaines régions n'est pas suffisant pour expliquer les disparités régionales autant sur le plan du nombre que sur celui de la diversité des groupes.

Trois théories explicatives de la disparité de distribution

Trois grandes théories classiquement défendues en sociologie des religions sont émises pour expliquer la discrépance régionale, autant quantitatives que qualitatives. La première grande hypothèse examinée est celle de la permanence des valeurs avec des morphologies différentes selon l'histoire ecclésiologique des régions. Classiquement, c'est la thèse de Weber décrivant l'impact de l'éthos puritain et calviniste sur la société protestante qui a permis d'expliquer le développement d'une économie capitaliste. Les valeurs religieuses fournissant une signification culturelle persistent au-delà des évolutions religieuses et continuent d'influencer la société (Weber, 2000). Plus récemment, Norris, Baker et Inglehart ont pu montrer que même si un pays se sécularise, il le fera dans un mode qui reflète sa confession historique, cette dernière continuant d'influencer la culture et les points de vue sur le monde (Inglehart & Baker, 2000 ; Inglehart & Norris, 2003 ; Norris & Inglehart, 2005). Ces auteurs ont mis en évidence avec trois vagues du *World Values Survey*[49] dans 65 pays que la culture est fortement liée à l'histoire religieuse du pays. Ils constatent que le développement économique apporte bien son lot de changements culturels, mais pas au point d'effacer l'héritage confessionnel d'une société. Au travers des valeurs, les racines religieuses semblent inscrites de manière permanente sur les orientations institutionnelles et économiques qu'adoptent les sociétés qui évoluent dans des directions parallèles sans jamais se rejoindre. En Suisse, trois types d'histoire religieuse cantonale sont présents, les cantons à religion catholique, les cantons où l'Eglise protestante était l'Eglise nationale, les cantons mixtes, se partageant entre communes à majorité catholique et protestante. Lors de l'analyse des données du recensement fédéral sur la religion individuelle, Stolz (2004 : 79) remarquait que les cantons catholiques (bien plus que tout autre facteur) manifestaient une religiosité plus intense que les cantons protestants ou mixtes. Au travers de cette diversité cantonale, nous pourrons observer si une permanence de valeurs religieuses expliquerait une disparité inter-cantonale.

La seconde hypothèse théorique que nous considérerons est celle des différences entre les régions urbaines et rurales. Selon les théories, la sécularisation est plus forte en milieu urbain. La ville serait « le tombeau de la religion » comme l'établissent Anne Baubérot et Florence Bourillon (2009).

49 *WVS* de 1981–1982, 1990–1991, 1995–1998.

La ville est pourtant le lieu classique de la prédication (le christianisme y établit ses premières communautés), siège traditionnel des universités et des autorités ecclésiales. Historiquement, elle est progressivement apparue comme le territoire de l'impiété, et l'urbanisation comme un moteur de la perte de l'importance du religieux. La campagne se situe aux antipodes, avec une religiosité qui serait plus forte et plus conservatrice (McLeod, 1998 ; Voll, 1993). D'autres ont souligné que la campagne manifestait une pratique religieuse plus « orthodoxe » (transposé pour la Suisse, plus catholique ou protestante) (Nelsen *et al.*, 1981). Ce phénomène n'est pas nouveau, en 1880 déjà la participation à la Cène était de 8 à 16% dans les villes du nord de l'Allemagne tandis qu'elle était de 73 à 82% dans les campagnes environnantes (McLeod, 1998 : 8). Ce contraste déjà présent au 19e siècle continue d'influencer grandement la religiosité au 20e siècle selon MacLeod. Ce contraste entre milieux urbains et ruraux serait le fait de la modernisation selon Wilson (1966), provoquant une perte d'emprise des confessions historiques en ville (Voll, 1993 ; Wilson, 1982). Selon ces théories, une forte présence catholique ou protestante devrait se manifester dans les campagnes alors que les villes sont le lieu d'une grande diversité avec une forte proportion de groupes non chrétiens.

La troisième piste explorée est celle de la théorie du marché religieux. Pour Iannaccone, Finke et Stark (1997), le subventionnement des communautés religieuses par l'Etat abaissera la qualité et la quantité du service. Pour ces auteurs, c'est uniquement dans un marché libre et non régulé que la religion, contrainte par la concurrence, peut proposer des biens de qualité et variés correspondant aux besoins des consommateurs. Ce raisonnement a été résumé parfaitement par des économistes du *Massachusetts Institute of Technology (MIT)* ainsi : « Tout comme la libre concurrence augmente pour les consommateurs l'accès aux biens et aux services, le marché libre et très concurrentiel pour les chrétiens et les autres productions religieuses crée une variété de formes et de produits qui maximise la satisfaction des individus. La demande, pour ce genre de services, est sans limites, car comme Shakespeare le relevait, ils représentent un sujet de préoccupation éternelle et de curiosité pour tout un chacun » (Ekelund *et al.*, 2006 : 272). Selon ces auteurs, la législation religieuse qui offre une forte régulation, en privilégiant une Eglise par la reconnaissance et le soutien financier qui en découle, crée une distorsion du marché. Elle soutient une situation de monopole ou de duopole étatique. Avec les différents systèmes législatifs cantonaux, nous pourrons ainsi vérifier cette théorie. Certains cantons, en séparant l'Eglise de l'Etat, offrent les conditions d'un marché libre qui devraient se répercuter sur un choix de communautés étoffé. Pour les cantons ayant des relations proches entre une ou plusieurs Eglises, une situation de monopole ou de duopole devrait abaisser l'offre religieuse.

Pour les auteurs de la permanence des valeurs, les pays catholiques laissent paraître une gestion du religieux par un monopole catholique, tandis qu'elle perd de sa force dans les pays se partageant deux confessions (duopole catholique et protestant), pour se noyer dans une configuration pluraliste dans les pays à tradition protestante (Martin, 1978). « Jusqu'au XIXe siècle, les différents groupes confessionnels cohabitaient en de véritables enceintes confessionnelles, selon le principe *cujus regio ejus religio,* chacun plus ou moins lié aux pouvoirs politiques » (Becci, 2001 : 27). Religieusement, chaque canton fonctionne comme un législateur de son propre accommodement avec la religion qui rayonne sur son territoire. Ainsi, les cantons suisses se distinguent historiquement selon la religion qui était soutenue par le pouvoir. Les cantons de Zurich, Berne, Bâle-Ville, Bâle-Campagne, Schaffhouse, Appenzell-Rhodes extérieures, Vaud, Neuchâtel et Genève sont historiquement protestants. Ceux de Glaris, Saint-Gall, Grisons, Argovie et Thurgovie sont mixtes et tous les autres sont historiquement catholiques. Est-ce que ces confessions historiques des cantons marquent encore institutionnellement les régions au point d'en influencer le profil confessionnel ?

La réponse est affirmative. Les cantons catholiques sont composés à près de deux tiers par des communautés catholiques, les cantons mixtes se partagent entre un tiers de communautés catholiques, un tiers de communautés protestantes et un tiers d'autres confessions. La configuration des cantons protestants est plus surprenante, puisqu'il n'y a aucun canton avec une majorité de paroisses protestantes. Une représentation de plus d'un tiers des paroisses réformées ne se trouve que dans les cantons de Schaffhouse et d'Appenzell Rhodes-Extérieures. Ce dernier canton est le seul à ne pas avoir au moins un quart de communautés évangéliques sur son territoire. La pluralité dans ces cantons protestants est donc forte. Les paroisses réformées, pourtant historiques, ne représentent pas la plus forte offre confessionnelle. La figure 2 résume la situation pour ces trois types de canton.

En premier lieu, les cantons dont la confession historique est le protestantisme ont un pourcentage de communautés évangéliques significativement plus important que les autres cantons. Pour le calculer, nous avons utilisé une unité plus petite et fiable que le canton : la région de mobilité spatiale (région MS)[50]. Une régression avec les variables des confessions historiques et le pourcentage de communautés évangélique par région MS pointe le fait que la confession historique protestante est significative[51] pour expliquer le pourcentage du nombre de communautés évangéliques dans une région. Elle

50 Voir annexe méthodologique.

51 $R^2 = 0.57$, $F(1, 112) = 75.16$, $p < .001$, Beta = .823, $t(112) = 11.677$, $p < .001$.

Figure 2 : Part des paroisses selon la confession historique du canton

Source : *National Congregations Study,* NCS 2008.

explique le 57% de la variance. Ces communautés font partie du terreau protestant et leur concentration dans les régions historiquement protestantes en est une résultante. Si on cumule le taux de communautés évangéliques et de paroisses réformées, on obtient un profil inverse de celui des catholiques avec six groupes sur dix dans la mouvance protestante pour les cantons historiquement de cette confession contre 17% pour les cantons catholiques.

La permanence des valeurs historiques influence la distribution confessionnelle des communautés d'un lieu. Etant donné que ces valeurs reposent sur une distribution confessionnelle chrétienne, elles continuent d'influencer la distribution au sein du christianisme. Pour les autres groupes, il ne peut y avoir de permanence de valeurs historiques puisqu'ils sont établis depuis moins de cinquante ans. D'autres facteurs déterminent leur distribution. La confession historique d'un canton ne conditionne pas structurellement la distribution des communautés non chrétiennes. Un canton catholique, comme le Valais, aura significativement moins de communautés évangéliques qu'un canton protestant comme Vaud. Par contre, un canton catholique n'a

ni plus ni moins de communautés bouddhistes qu'un canton historiquement protestant.

Trivialement, on observe selon la confessionnalité historique des cantons : 1) un « monopole catholique » : les paroisses catholiques dominent les territoires à histoire confessionnelle catholique ; 2) un « duopole » pour les cantons mixtes (protestants et catholiques) qui se partagent entre les deux confessions historiques et 3) une « pluralité confessionnelle » dans les cantons protestants[52]. Caractéristique de la permanence des valeurs traditionnelles déjà observée ailleurs dans le monde, cette distribution ne concerne que les confessions chrétiennes historiquement liées à la Suisse. Pour les autres traditions, en toute logique, le poids de l'histoire ne joue aucun rôle prépondérant à ce stade.

Ville et campagne

Ce n'est pas la confession historique qui détermine la distribution régionale des communautés juives, bouddhistes, hindouistes ou musulmanes, mais d'autres variables. La carte 2 indiquait plutôt que le facteur présidant l'implantation des communautés non chrétiennes était le facteur urbain. Du point de vue de l'appartenance individuelle, il a déjà été constaté qu'en Suisse, les membres de ces confessions résident dans des zones urbaines. Claude Bovay observait, par exemple, dans son analyse du recensement fédéral que « plus de la moitié de la communauté israélite (55,8%) se trouve dans des villes (qui regroupent 13,2% de l'ensemble de la population) » (2004 : 22).

Ce constat n'est pas très étonnant puisqu'il a déjà été maintes fois constaté que les régions urbaines sont des lieux de diversités ethnique et religieuse (Battegay, 1992 ; Desplanques & Tabard, 1991 ; Grafmeyer & Dansereau, 1996 ; Villanova & Bekkar, 1994). Les communautés issues de l'immigration s'installent principalement en zones urbaines.

Pour analyser les disparités, nous avons utilisé les régions MS[53]. Cette variable est plus qualifiée pour rendre compte de la caractéristique urbaine ou rurale. En effet, parler d'un « canton rural » ou d'un « canton urbain » est un indicateur trop lâche. A l'opposé, la localité de la communauté, tout en pouvant facilement être qualifiée de rurale ou d'urbaine, est une unité trop petite. Dans certains villages, les habitants se déplacent dans la commune voisine pour la célébration principale. Des grandes communes rassemblent des lieux de culte rayonnant sur les communes alentour. Les régions MS sont justement calculées selon les déplacements quotidiens des individus vivant en Suisse entre leur lieu de vie et leur lieu de travail. Les caractéristiques rurales-urbaines de ces régions jouent effectivement un rôle dans la distribu-

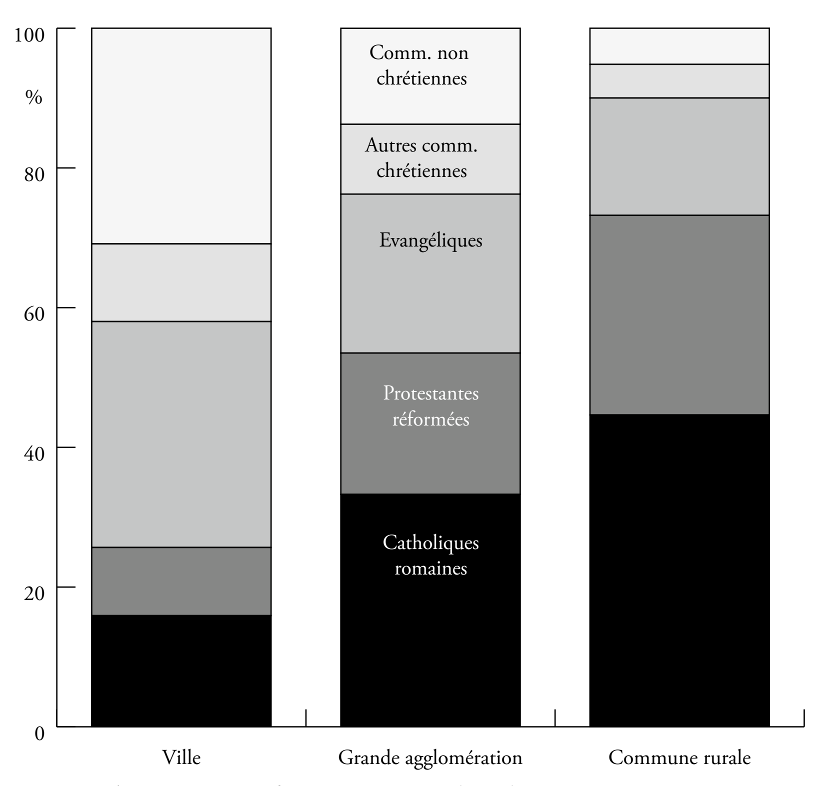
---

52 Dominés par la diversité protestante.

53 Voir annexe méthodologique.

tion confessionnelle des groupes. Le recensement mené indique clairement une tendance dans ce sens avec une forte pluralité en ville. La figure 3 en présente un résumé par un histogramme empilé selon trois types de régions.

Figure 3 : *Pourcentage des communautés par tradition selon le type d'environnement géographique*



Source : *National Congregations Study,* NCS 2008, et typologie d'après OFS 2008.

A la lecture de cet histogramme empilé de cinq ensembles religieux, il paraît évident que la configuration confessionnelle diffère selon que l'on se situe en zone urbaine, périurbaine ou rurale. Le passage du village à la ville divise la proportion de paroisses catholiques et protestantes par trois. 45% de l'offre communautaire dans les villages sont une paroisse catholique ; 29% sont une paroisse réformée et 5% sont des communautés non chrétiennes. Alors qu'en ville le pourcentage de l'offre de ces dernières se multiplie par six pour atteindre plus de 30%, les paroisses catholiques ne représentent plus que 16% de l'offre et les paroisses réformées le 10%. La campagne est bien le lieu d'une offre communautaire selon les grandes confessions historiques. En cela, elle

est effectivement plus « conservatrice » (McLeod, 1998 ; Voll, 1993) ou plus « orthodoxe » (Nelsen *et al.*, 1981).

A l'autre pôle, la ville est le lieu de la diversité religieuse. Deux paramètres peuvent éclairer cette configuration. Le premier porte sur les caractéristiques rurales-urbaines de la région. Nous observerons si le pourcentage de personnes habitant dans des communes urbaines au sein de la région MS influence la diversité religieuse d'une région. Un autre effet, entrelacé à celui-ci et qu'il est important de mesurer est celui de la migration. En effet, plus une région accueille de migrants et plus elle verra s'établir des communautés religieuses dans des traditions enracinées dans les pays de provenance des migrants. Pour connaître l'influence de la population issue de la migration sur la diversité religieuse, la variable utilisée sera le pourcentage d'étrangers résidant dans la région MS. Ainsi, l'effet de deux variables entrelacées pour éclairer la diversité religieuse urbaine peut être analysé. Statistiquement, les deux paramètres influencent la diversité. Le pourcentage de personnes vivant dans des communes urbaines au sein des régions MS tout comme le pourcentage d'étrangers résidant dans la région (MS) influent sur la diversité religieuse collective[54].

La ville est significativement le lieu de la diversité. L'urbanité par la densité de population, la facilité des transports, les infrastructures nombreuses, la proximité avec une population diversifiée et les autres paramètres liés à l'urbanisation représente le premier facteur d'influence positive sur la diversité religieuse en ville. L'importance de la population étrangère constitue le second facteur expliquant la pluralité religieuse non chrétienne en ville. A la campagne, ce sont surtout les paroisses historiques, établies de longue date, qui maintiennent un service malgré le vieillissement de la population. La proximité des églises avec la population résidente ne nécessite aucune infrastructure particulière comme un réseau de moyens de transport. L'impact des caractéristiques rurales/urbaines d'une région sur la distribution des groupes est évident. Les campagnes abritent des groupes plus traditionnels, confirmant les différentes enquêtes citées précédemment, tandis que la ville héberge la diversité religieuse, spécialement non chrétienne.

Le marché religieux et la régulation

Les liens de la religion avec l'Etat, entendus comme la régulation religieuse, ont été identifiés par les tenants de la théorie du marché religieux, Iannaccone, Finke et Stark (1997), comme le paramètre qui influence un « marché religieux »

54 $R^2 = 0.48$, $F(1,112) = 52.69$, $p < .001$. Le degré d'urbanisation des régions MS a une position déterminante sur le nombre de communautés non chrétiennes $Beta = .489$, $t(112) = 6.187$, $p < .001$, et le pourcentage d'étrangers des régions MS également $Beta = .305$, $t(112) = 3.855$, $p < .001$.

permettant d'expliquer les différences entre régions. La législation religieuse qui offre une forte régulation, en privilégiant une Eglise par la reconnaissance et le soutien financier qui en découle, crée une distorsion du marché. Elle offre une forme (atténuée parfois, certes) d'une situation de monopole ou de duopole étatique. Plus une région est régulée et moins la « vitalité » religieuse sera grande. Les régions peu régulées verront la concurrence provoquer une explosion de nouveaux groupes qui tenteront leur chance sur le marché religieux. « Aujourd'hui prévaut le modèle de la neutralité confessionnelle (devoir de réserve à l'égard des différentes confessions au niveau fédéral au nom de l'équité de traitement) avec accommodement (les relations Eglises – Etat sont réglées au plan cantonal). Nous avons donc à la fois un système fédéraliste – cohabitation de plusieurs modèles de relations Eglises – Etat – et un pragmatisme qui fait que, suivant la tradition confessionnelle et les rapports de force entre les pouvoirs séculiers et sacrés, nous avons aujourd'hui 26 types d'aménagement de ces relations » constatait Irene Becci (2001 : 27–28). De par sa situation particulière, la Suisse est, avec ses cantons qui présentent chacun un système de régulation différent, un laboratoire idéal pour entreprendre une vérification des théories du marché.

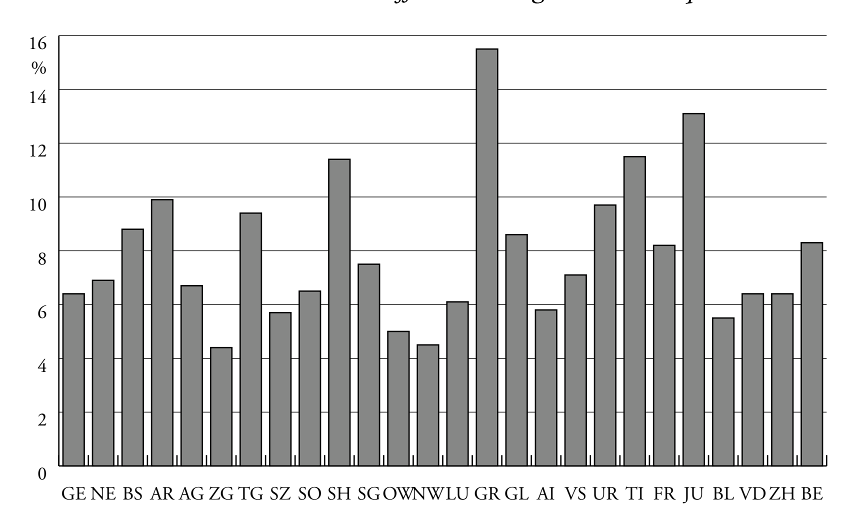
A partir du recensement des communautés religieuses, nous pouvons ainsi vérifier l'impact de la régulation sur la distribution quantitative des communautés religieuses. La régulation religieuse est inégale selon les cantons suisses. Chaque canton a été noté, par l'intermédiaire d'une échelle de régulation[55], et classé dans l'ordre croissant de son coefficient de régulation, Genève étant le moins régulé et Berne le plus fortement. Puis, comme indiqué par la figure 4, chaque canton est représenté par la moyenne de communautés pour 10'000 habitants sur son territoire. L'histogramme récapitule ainsi le nombre de communautés par canton classé selon une échelle de régulation allant de la plus faible à la plus forte.

A la lecture de cet histogramme, il apparaît de manière évidente que la régulation n'a pas d'impact sur le nombre de communautés. Genève où la régulation est la plus faible a le même nombre de communautés par habitant (6,4) que Zurich qui partage avec Berne le coefficient de régulation le plus fort. Berne, qui devrait présenter un faible nombre de communautés par habitant (8,3), dépasse même la moyenne fédérale (7,5). La distribution des cantons semble ici ne pas suivre une logique de régulation. Si tel était le cas, les colonnes de l'histogramme devraient marquer une décroissance en allant sur la droite.

Cette impression est confirmée par une régression univariée entre le nombre de communautés par habitant et le taux de régulation qui montre que cette

55 Voir annexe méthodologique.

Figure 4 : Nombre de communautés religieuses par 10'000 habitants par canton classé selon le coefficient de régulation étatique



Source : *National Congregations Study,* NCS 2008, et population, OFS 2008.

dernière variable n'est pas significative au seuil de 5%. Une régression multivariée indique également que le nombre de communautés par habitant n'est pas lié à la régulation[56]. Les deux variables de contrôle, comme l'âge moyen de la région MS et le taux d'urbanité de la région ont une influence significative sur le nombre moyen de communautés par habitant[57], contrairement à la régulation cantonale. Ces deux variables fournissent cependant une résultante, au moins en partie, de la régulation. En effet, quand l'administration publique facilite par des aides directes ou indirectes des communautés, ces dernières continuent à offrir un service religieux auprès de la population. On s'aperçoit ainsi que les régions périphériques peu peuplées, avec un âge moyen plus élevé que les autres, en maintenant la paroisse locale, ont plus de communautés par habitant que les autres. Maintenue malgré la baisse et le vieillissement de la population, la communauté bénéficie, selon la régulation, d'une aide plus ou moins grande si elle est une paroisse catholique ou protestante. Ceci explique par un autre biais le constat précédent d'une répartition confessionnelle en campagne dominée par les communautés historiques. Dans les villes, il n'y a pas besoin de multiplier les paroisses territoriales. La proximité avec une population importante a ainsi pour effet de diminuer le nombre de groupes par habitant. Plus la région est urbanisée et plus une paroisse couvrant un

56 Beta = –.007, t(104) = –.089, ns.

57 Taux d'urbanité de la région MS : Beta = –.483, t(104) = –5.868, p < .001 ; Âge moyen de la région MS : Beta = .431, t(104) = 5.052, p < .001.

territoire aura de membres ou d'habitants. Pour ces communautés, l'effet sera d'avoir moins de communautés par habitant, plus la région est urbanisée. Il semble ainsi que la diversité constatée en ville ne compense pas cet effet de baisse des paroisses reconnues.

Les conséquences de la régulation perçues ici sont bien l'inverse de ce que les tenants de la théorie du marché soutiennent. Ce n'est pas la concurrence et le marché libre qui dopent le nombre de communautés par habitant. Au contraire, la régulation, par l'aide qu'elle permet aux régions périphériques, rend le maintien de paroisses rurales possible malgré le vieillissement de la population. Elle a également pour effet de baisser le nombre de groupes en ville par sa gestion territoriale des paroisses. C'est en tout cas le sens que nous voyons dans le fait que la variable de l'âge moyen et le taux d'urbanité influencent significativement le nombre de communautés par habitant. Par contre le niveau de contrôle étatique n'a aucun impact significatif sur le nombre de communautés en activité sur un territoire.

Des communautés à l'image de la population

Le recensement des communautés religieuses proposé est la première photographie à l'échelle d'un pays de son offre religieuse. A partir du positionnement confessionnel et géographique de chaque groupe religieux local, une base de données représentative est ainsi disponible pour comprendre les différents paramètres qui président à la distribution des groupes (autant confessionnelle que territoriale). En Suisse, il a été constaté que le nombre de communautés ne se conformait pas aux répartitions confessionnelles individuelles et que leur distribution territoriale n'était pas uniforme. Premièrement, il apparaît que les cantons avec des histoires institutionnelles différentes ont une influence encore visible aujourd'hui sur la répartition confessionnelle des groupes. Dans les cantons catholiques, il y a peu de diversité, avec une forte présence catholique, tandis que dans les cantons protestants la pluralité protestante est telle qu'il n'y a pas de cantons avec une majorité de paroisses réformées. En dehors de la tradition chrétienne, il n'y a pas lieu d'observer une permanence des valeurs. La diversité non chrétienne ne s'explique pas par l'histoire confessionnelle des cantons, mais par d'autres facteurs.

Le taux d'urbanité d'une région et le pourcentage d'étrangers vivant dans cette région sont des paramètres plus à même d'éclairer les différences dans le taux de communautés non chrétiennes implantées dans ces régions. La campagne est le lieu de la religion historique avec une implantation forte des paroisses catholiques et protestantes. *A contrario*, la ville est l'espace de

diffusion du pluralisme religieux. Les communautés non chrétiennes se situent dans des régions citadines, là où le pourcentage d'étrangers est important.

Un dernier point examiné a été de comprendre l'impact de la régulation sur les communautés religieuses. Avec les différents systèmes de régulations cantonales, une échelle a été établie afin de rendre compte du degré de régulation religieuse de chaque canton. Les théories du marché religieux principalement défendues par Iannaccone, Stark et Finke soutiennent que là où il y a peu de régulation, il y a un marché sain avec une concurrence forte impliquant un nombre de communautés et de fidèles plus important que dans les régions où la régulation est forte. La confrontation avec nos données ne permet pas de confirmer cette hypothèse. *A contrario*, la reconnaissance de communautés par l'Etat permet le maintien actif de groupes dans des régions périphériques peu peuplées où l'on note un vieillissement de la population (faisant augmenter le nombre de communautés par habitant pour ces régions). Pour les villes, comme il n'y a pas lieu d'adapter le nombre de communautés par rapport aux habitants, tant que le territoire couvert est raisonnable, le nombre de communautés par habitant sera plus faible. Sans être des effets de la régulation dans le sens de contrôle sur un supposé « marché religieux », ils en constituent néanmoins des conséquences, peu importe le degré, évidemment, tant que l'Etat assure un soutien d'une ou plusieurs Eglises.

En somme les paramètres qui influencent les diverses configurations d'implantation des communautés sont tous institutionnels. Le passé institutionnel, les liens d'un pouvoir cantonal avec une confession, se lisent encore aujourd'hui sur la composition religieuse du canton. Le type rural entraîne une offre traditionnelle en campagne par le poids de l'histoire institutionnelle et le soutien étatique. En ville, l'offre diversifiée provient de l'accueil des populations migrantes et de l'infrastructure disponible influençant ainsi positivement le taux de pluralité religieuse. Les législations cantonales n'ont pas d'effets tangibles de régulation d'un marché religieux. Par contre, les effets de normes légales avec leurs répercussions sur le subventionnement des groupes ont un impact sur le maintien de groupes religieux en région périphérique. Avec cette première approche, on perçoit ici que la dynamique est institutionnelle. Les communautés religieuses forment un champ organisationnel particulier. Elles sont soumises à des pressions et obéissent à des lois institutionnelles que nous allons nous attacher à dépeindre dans les prochains chapitres.

Chapitre 3
Isomorphisme institutionnel : la paroisse comme modèle

Isomorphisme des communautés religieuses

La communauté religieuse représente une institution locale qui rassemble des fidèles sans qualifications particulières pour célébrer. Même si, objectivement, les groupes religieux n'ont pas nécessairement besoin de se conformer à un modèle d'organisation pour être performants, ils semblent adopter des formes communes. Plusieurs contraintes internes et externes comme l'histoire, la législation, les normes ainsi que les activités proposées assez proches poussent les unités locales à suivre un profil identique (Chaves, 1993a ; Jeavons, 1998).

Des attributs communs caractérisent les communautés si bien qu'ils singularisent même les groupes religieux des autres organisations. Brièvement, ils se résument à un leadership particulier, de type hiérocratique pour reprendre le mot de Weber, à une incorporation dans une structure d'appartenance plus grande et à une offre de services spécifiques et réguliers. Ces attributs sont largement conférés par l'environnement et l'histoire institutionnels dans lesquels les communautés s'activent. On constate que les organisations sont poussées par des contraintes de l'environnement à adopter des formes similaires.

Ce processus de contraintes s'observe par une homogénéisation des institutions dans nos sociétés. Des facteurs comme la recherche de légitimité, de reconnaissance, de ressources et de statut sont des moteurs puissants de ce processus que l'on appelle isomorphisme en sociologie des organisations. Pour Amos Hawley (1968), l'isomorphisme est décrit comme un processus contraignant qui oblige les unités d'une population à ressembler aux autres unités évoluant dans les mêmes conditions environnementales.

Ce concept repris entre autres par Paul DiMaggio et John Powell (1983 : 149) est pour eux de nature compétitive et institutionnelle. En effet, pour ces auteurs, l'environnement législatif (contraintes coercitives) et normatif (contraintes normatives) assujettit les organisations à adopter des formes. En outre, les unités d'un champ organisationnel ont intérêt à imiter celles qui ont déjà acquis de la légitimité (contraintes mimétiques). Le champ est défini par un ensemble d'organisations engagées dans des activités similaires et qui utilisent leurs ressources de manières semblables (Baum, 1996 ; Hannan &

Carroll, 1992; Hannan & Freeman, 1977)[58]. Dans le cas de notre étude, lorsqu'il sera traité du champ organisationnel, il sera entendu un espace spécifique composé par les communautés religieuses. La spécificité provenant du fait que les organisations sont engagées dans des activités qui ont en commun l'offre de services religieux (mais également sociaux et culturels). Parties prenantes d'un tel processus d'homogénéisation, elles ont donc intérêt à se conformer aux lois, à respecter les normes en vigueur et à prendre comme modèle d'autres organismes ayant déjà obtenu de la reconnaissance de leur environnement institutionnel pour perdurer.

Les différentes études nord-américaines ont relevé que le modèle qui présidait aux rassemblements religieux du pays était l'assemblée de type congrégationaliste. C'est Stephen Warner qui, le premier, a noté « une convergence vers un *congregationalisme de facto* prenant modèle sur la communauté de membres volontaires, émanant de la tradition protestante» (1994: 54). Ce constat est une manière de décrire un processus isomorphique pour les communautés américaines. Peut-on constater un phénomène identique en Suisse tendant vers un modèle paroissial? Si oui, l'organisation paroissiale calquée sur la matrice de la commune politique par son inscription dans la culture helvétique peut-elle imposer une forme et comment?

La question des traits de singularité des organisations religieuses locales par rapport aux autres nous fournira le profil spécifique des communautés. Ensuite la détermination d'un processus de convergence vers un modèle nous permettra d'observer en quoi les communautés sont effectivement similaires et en quoi elles divergent. Autrement dit, l'archétype paroissial sera profilé comme l'unique référence historique vers lequel les groupes sont assujettis. Bien que christiano-centré et variable selon les contextes sociaux et historiques, ce modèle se trouve encadré par la législation des différents cantons de manière au moins implicite, mais très explicitement dans la plupart des cantons. Les différents degrés de contrainte vers cette convergence nous permettront encore de constater que le champ institutionnel des communautés religieuses est segmenté selon plusieurs degrés de légitimité.

Trois caractéristiques distinctives

Dans un premier temps, trois caractères distinctifs généraux des communautés religieuses seront proposés. Ils trouvent leur origine chez Weber qui différencie une organisation religieuse par son type de pouvoir. « Nous dirons d'un groupement de domination qu'il est un groupement *hiérocratique [hierokratischer*

58 Les auteurs de l'écologie de la population parlent de «population des organisations».

Verband] lorsque et tant qu'il utilise pour garantir ses règlements la contrainte psychique par dispensation ou refus de biens du salut (contrainte hiérocratique) » (Weber, 1971a : 97). Le leadership sera le premier paramètre discuté.

Weber précisera plus loin que « l'Eglise [est] une entreprise hiérocratique de caractère institutionnel lorsque et tant que sa direction administrative revendique le monopole de la contrainte hiérocratique légitime » (Weber, 1971a : 97). Il relève par là le caractère institutionnel avec une direction administrative et bureaucratique de l'Eglise. Sans mesurer ici le degré de bureaucratisation, le caractère structurel par l'attachement de l'entité locale à un ensemble institutionnel plus grand sera traité.

Enfin, l'offre régulière et durable de réunions à caractère spirituel (la célébration religieuse) constitue le troisième trait. Weber, dans son intérêt pour la religion, explique que « le groupement communautaire n'apparaît pas *uniquement* là où il y a une prophétie [,mais] il n'apparaît en général dans le cadre d'une prophétie que comme produit d'une quotidianisation » (Veralltäglichung) » (Weber, 1996 : 168). Selon lui, lorsque les disciples d'un prophète se réunissent régulièrement en assemblée autour des enseignements du maître, une communauté religieuse est née. Peu importe le processus qui permet à une communauté d'émerger, c'est son installation dans la durée par une offre et une organisation spirituelles qui est caractéristique.

Le leadership

Débutons par une caractéristique de l'organisation religieuse relevée dès les premiers écrits en sociologie des religions : le leadership spécifique. Weber l'inscrit dans sa théorie de la domination. Il prête une attention particulière aux divers modes d'exercice du pouvoir religieux. D'ailleurs, il définit la communauté religieuse comme un groupement de domination hiérocratique. Cette notion est donc centrale dans l'étude qui nous intéresse. Comme le souligne Jean-Paul Willaime, « de fait, l'on observe qu'il n'y a pas de religion sans maître en religion […]. C'est dire le caractère central de la question de l'autorité dans le fonctionnement même du religieux » (2004b : 55). Le concept de leadership est à ce point déterminant que Chaves remarquera que « le point de départ pour étudier une organisation religieuse n'est pas de la considérer sous l'angle de la religion, mais sous celui de l'autorité spécifique » (1993a : 148). L'autorité religieuse représente, selon la tradition wébérienne qui a largement influencé la branche, un trait commun et spécifique aux organisations religieuses. Nous allons maintenant examiner si ce trait s'observe actuellement dans les enquêtes sur les communautés religieuses.

En Angleterre, Harris note que les communautés religieuses se distinguent des autres associations volontaires sur le paramètre du leadership. Dans les

communautés, les responsables ne se considèrent pas comme de simples salariés. Il leur est attribué une autorité spécifique, enracinée dans une tradition religieuse. De plus, l'autorité attribuée à ces responsables comporte le droit de diriger des membres et d'interpréter les buts et valeurs de toute la communauté. Ce droit est légitimé par la formation du responsable, ses pairs et l'institution confessionnelle (Harris, 1998c : 612).

Aux Etats-Unis, Ammerman dans son enquête sur le changement dans les communautés religieuses a également souligné le rôle spécifique des responsables spirituels. Elle observe que, quand ce sont des professionnels, ils jouent un rôle fondamental dans la promotion ou la modération des changements de cap que pourrait prendre la communauté religieuse (Ammerman, 1997). Chaves observe qu'il n'y a que 5% des protestants et 2% des catholiques sans responsables dans leurs communautés locales. Les groupes sans responsables sont petits, géographiquement situés en régions périphériques, avec peu de ressources financières. L'enquête rend visible la stabilité d'un modèle de leadership religieux, malgré la difficulté de certaines assemblées qui n'ont pas les moyens d'engager un responsable formé ou avec de l'expérience (Chaves, 2004 : 41).

En Suisse, il a déjà été fait mention de la crise des vocations qui affecte particulièrement le catholicisme. Alfred Dubach a mené une analyse sociologique du problème. Il remarquait qu'à la fin des années 1980, un quart des catholiques du monde se trouvaient dans des paroisses sans prêtre résident. En Europe, c'est un tiers des paroisses sans prêtre, et même plus de la moitié en France. Pour la Suisse, c'est un cinquième des paroisses. Mais la situation est inégale et spécialement précaire dans les régions de montagne (Dubach, 1987 : 5). L'exemple du canton de Vaud est assez révélateur de cette situation. La ville de Lausanne conserve deux paroisses à plein temps alors que toute la région de Nyon est sous le régime des Unités pastorales avec de fréquentes cérémonies de la parole sans eucharistie, ou avec une eucharistie rapportée.

Cette situation conduit à une réorganisation des paroisses qui sont réunies à plusieurs autour d'un prêtre, un théologien ou un ministère de type diaconal. Sur le plan du leadership, sa structure n'est pas remise en cause, mais c'est sa composition qui est en mutation, comme le constate Dubach dans ses données statistiques. « Alors que la courbe des prêtres décroît continuellement, celle totalisant les personnes en charge du ministère pastoral et/ou disposant d'une éducation universitaire demeure constante » (1987 : 14). En clair, cela indique que l'on remplace par des assistants pastoraux, des théologiens ou des diacres les postes laissés vacants. On réorganise – en rassemblant des paroisses – afin de ne pas toucher à la prêtrise et au sacerdoce. Dans le catholicisme helvétique, un effort intense est ainsi consenti afin de ne pas

remettre en question l'organisation locale autour du traditionnel leadership spirituel, et ceci, malgré la crise des vocations.

Selon notre enquête, le leadership spirituel représente un des points caractéristiques des communautés religieuses. Il n'y a en effet que 1% des fidèles qui se déplacent dans une entité non dirigé par un leadership spirituel désigné. Si ces groupes présentent une forme organisationnelle différente, c'est qu'ils sont plus informels. Réunissant souvent moins de 12 personnes, ils sont faiblement établis sur la durée et enracinés dans des modes spirituels alternatifs, *new age* ou faisant partie des nouveaux mouvements religieux (NMR). Ainsi que l'avait relevé Stefan Rademacher, même si le degré et la forme d'organisation qui structurent ces groupes sont extrêmement variés, « les nouvelles communautés religieuses sont des groupes d'individus qui se distinguent clairement de leur environnement et qui disposent d'un minimum de structures organisées » (2009 : 247). Ces communautés préfèrent souvent le terme de « spirituel », car moins rattaché sémantiquement à la dogmatique ecclésiale et à l'organisation hiérarchisée a constaté Jean-François Mayer (1993) dans son enquête sur « les nouvelles voies spirituelles ». A l'instar de ce qui a été également observé dans la ville britannique de Kendal, il semblerait qu'une séparation existe entre un modèle classique calqué sur l'organisation paroissiale et celui du milieu holistique, légitimé par une autorité plus subjective et moins institutionnalisée (Heelas & Woodhead, 2005b ; Stolz *et al.*, 2013). Cette tendance institutionnelle plus informelle demeure néanmoins extrêmement marginale.

Parmi les 99% des fidèles qui se rendent dans une entité locale au leadership établi, une palette d'agencements de ce pouvoir est possible. Pourtant, un modèle est très largement dominant, celui du groupe conduit par une personne spirituellement en charge. C'est le modèle paroissial avec un berger, un prêtre, en charge du troupeau, des croyants du lieu. Ce modèle est si largement répandu que neuf fidèles sur dix vont régulièrement célébrer dans une communauté organisée ainsi.

Il ne reste finalement que 8% des fidèles se rendant dans une communauté dirigée par un collège de responsables, d'anciens ou selon un tournus de personnes appartenant à un pool. Il s'agit essentiellement soit de communautés qui n'ont pas les moyens de salarier un responsable et dépendent d'une équipe de bénévoles pour assurer le suivi des cultes, soit de communautés que des restrictions d'ordre théologique empêchent de nommer une unique personne responsable, à l'instar des assemblées darbystes, soit de grandes communautés qui ont plusieurs ministres sans en nommer un responsable, comme certaines paroisses protestantes.

De plus, dans 95% des cas, les fidèles pratiquent dans une communauté gérée par un conseil de direction composé de sept personnes en moyenne. Les groupes qui n'ont pas un tel organe directeur sont petits, appartenant, comme dans le cas du responsable spirituel, au « milieu holistique » (Heelas & Woodhead,2005b) ou aux « spiritualités alternatives » (Stolz *et al.,* 2013), par exemple : le néo-hindouisme, le néo-bouddhisme, les NMR.

Sur le plan du leadership, nous observons donc une configuration très majoritaire, celle du responsable en charge spirituellement de l'entité locale et qui correspond au modèle paroissial. Nous dirons donc à ce stade que si rien ne ressemble plus à une communauté religieuse qu'une autre, c'est d'abord par la présence de personnes en charge spirituellement du groupe. En Suisse, une communauté religieuse se caractérise par son leadership spécifique avec un responsable spirituel – ou parfois un collège – en charge du groupe.

La structure confessionnelle

Pour être complet, le modèle paroissial doit tenir compte de son incorporation à la structure confessionnelle. L'unité locale n'existe pas sans l'institution Eglise de même que la paroisse n'est qu'exceptionnellement un élément isolé. Comme le relevait Durkheim, « l'idée de religion est inséparable de l'idée d'Eglise » (1968 : 66). Le leadership d'une communauté propre à un lieu est assuré par une bureaucratie ecclésiale, fédérative ou associative. Le groupe religieux est intégré à une Eglise qui légitime le pouvoir du prêtre (Weber, 1971a). La structure confessionnelle est donc intimement liée au fonctionnement du leadership local des groupes religieux que l'on vient de souligner. Dans les « sectes protestantes » Weber (2003 : 269) avait déjà spécifié qu'aux Etats-Unis, c'est le schéma de la congrégation protestante qui est suivi comme modèle des institutions sociales. En Europe, c'est le schéma de l'Eglise qui structure l'organisation religieuse. Cela présuppose que l'implication des entités locales dans un système confessionnel est d'autant plus importante et conséquente que l'on se trouve en Europe.

Les structures confessionnelles fonctionnent comme des institutions qui fournissent du sens, des traditions. Elles permettent d'assurer une longévité aux groupes locaux. La théologie, la formation des responsables, la tradition à suivre sont du ressort de cette structure bureaucratique confessionnelle. Celle-ci déploie son autorité pour assurer une tradition ou une continuité. Par exemple, ce n'est que par un concile (Vatican II) que la messe en langues vernaculaires a supplanté la traditionnelle messe en latin. Le bureau central d'une Eglise a pu ainsi prendre la décision, de Rome, sur la manière d'officier dans toutes les unités locales du monde. Appliquons à la confession l'idée émise par Peter Berger que la religion constituerait un baldaquin sacré *[sacred*

canopy]. C'est alors à la structure confessionnelle que reviendrait le rôle « de construire un monde commun dans lequel toute la vie sociale reçoit des significations ultimes qui s'imposent à tous » (Berger, 1967 : 133). Les communautés locales seraient alors tributaires d'un « monde commun ».

Selon les enquêtes précédentes, l'appartenance et l'origine confessionnelles d'un groupe sont considérées comme des facteurs déterminants dans la structure du champ religieux. Les Eglises, les fédérations, les associations, peu importe leur niveau de bureaucratisation, prescrivent toutes des normes et des standards aux unités locales, selon leur histoire, leur théologie ou la législation en cours. La communauté religieuse n'est pas une unité indépendante, elle est incorporée à une structure plus large, son ensemble confessionnel. Les communautés locales sont donc contraintes par leur structure d'appartenance (Demerath III *et al.*, 1998 ; DiMaggio, 1998). Celle-ci constitue un paramètre déterminant pour l'organisation locale du groupe, des rites et finalement du positionnement de la communauté dans le champ religieux (Ammerman, 1994a ; 2005 ; Becker, 1998 ; Chaves, 1993b ; Farnsley, 2000).

Dans son enquête, Ammerman avait relevé le rôle majeur que joue l'appartenance confessionnelle d'une communauté locale dans son adaptation à un environnement changeant. Pour elle, l'appartenance marque la structure de l'entité locale au point qu'il n'y a rien de plus ressemblant que deux communautés de la même confession (Ammerman, 2005). Harris a également noté le rôle fondamental des structures confessionnelles qui, par leurs administrations et leurs professionnels, influencent les activités et le type de décisions prises au niveau local (Harris, 1998a). Pour Chaves, les assemblages confessionnels sont des ressources institutionnelles qui structurent les groupes jusque dans leur manière de célébrer (Chaves, 2004 : 143). Avec sa collaboratrice, il remarque qu'aux Etats-Unis entre la vague d'enquête du *National Congregations Study* de 1998 et 2007, la part de fidèles qui se déplacent régulièrement dans une communauté affiliée officiellement à une dénomination religieuse est passée 89,6% à 86%[59]. Ils constatent une tendance américaine à la désinstitutionnalisation du religieux avec des nouveaux groupes moins enclins à se fédérer qu'auparavant (Chaves & Anderson, 2008). Une tendance dans la direction déjà observée par Weber du modèle congrégationaliste avec une certaine indépendance de l'entité locale.

En Suisse, l'appartenance confessionnelle est très importante. Presque chaque individu domicilié en Suisse doit déclarer une appartenance au contrôle de l'habitant. On constate que ce qui est vrai pour l'individu l'est également pour le groupe. La légitimité, soit le statut accordé à une Eglise ou une confession, se reporte sur l'unité locale par son rattachement. Un membre

59 Différence significative à $p < .01$.

a beau fréquenter une congrégation des Témoins de Jehova très décontractée et ouverte sur la société, son appartenance sera considérée comme beaucoup moins légitime que s'il fréquentait n'importe qu'elle paroisse catholique, fut-elle conduite par un prêtre aux idées bien arrêtées ou faisant partie de l'*Opus Dei*[60].

Notre enquête a permis de constater que moins de 8% des groupes locaux ne font pas partie d'un système confessionnel. L'appartenance à une structure fédérative ou confessionnelle est effectivement primordiale pour acquérir de la légitimité. Une communauté seule peut toujours être suspectée de dérive ou de secte potentielle. Les entités sans affiliation sont jeunes, peu visibles et, souvent, même pas organisées en association de droit privé. Ce sont principalement des groupes de méditation, de yoga, d'initiation par exemple ou des communautés de migrants qui se sont établis en Suisse ces 20 dernières années. Nous retrouvons le clivage constaté sur le leadership, soulignant 1) l'interdépendance entre pouvoir et affiliation ; 2) le fait que, comme l'avait déjà relevé Mayer (1993), les groupes spirituels s'investissent peu dans l'organisation formelle du groupe ; 3) les communautés issues de la migration implantées récemment sont moins affiliées que les autres.

Suivant le modèle paroissial, l'entité religieuse locale suisse est fortement rattachée à une structure confessionnelle. Encore une fois, un clivage est observé pour moins de 10% des unités qui ne suivent pas ce modèle et demeurent indépendants. Ce sont spécialement les nouveaux arrivés, peu organisés formellement ou des groupes appartenant aux « nouvelles voies spirituelles ».

La célébration religieuse

Le dernier point caractéristique que nous décrirons est aussi le plus visible : celui du service religieux qui demeure le cœur des activités, le centre névralgique des pratiques des communautés de Suisse. « La communauté chrétienne telle que nous la connaissons est traditionnellement entendue par le culte quelle professe » reconnaît Fritz Stolz (1998 : 7), un des pionniers en sciences des religions en Suisse. Une part importante des bâtiments et des salaires y est consacrée, du personnel qualifié veille à son bon fonctionnement.

La messe, le culte dominical, la célébration, le service, la réunion principale, la prière du vendredi, autant de libellés qui dénotent la prédominance de ce rituel dans la pratique du groupe local. Les rites de passage, les fêtes religieuses se commémorent au travers de cérémonies, véritables cartes de visite de la communauté auprès de la population. La célébration, activité

60 Sur ce mouvement voir notamment : (Badaracco, 2009 ; Massimo, 1986).

quasi universelle de la communauté religieuse, est aussi foisonnante, elle prend des formes multiples et se base sur des contenus diversifiés et variés.

En paraphrasant l'anthropologue Roy Rappaport (1999 : 90), on observera qu'une communauté qui a cessé de célébrer n'est plus considérée comme une communauté religieuse. « Ce que l'on entend habituellement par communauté religieuse inclut forcément une offre d'événements religieux collectifs fréquents et réguliers » (Chaves, 2004 : 128). C'est bien l'antagonisme que relève Willaime dans *la précarité protestante* (1992) : comment défendre un christianisme aux valeurs individuelles fortes comme le protestantisme libéral sans voir la dimension collective s'effondrer avec un désintérêt des membres pour les cultes ? « La participation au culte est un indicateur très important de la religiosité puisqu'il s'agit d'un acte relativement coûteux (il suppose de consacrer un temps important, en général le jour du repos dominical, pour aller assister à une célébration). L'analyse des données montre que cet acte traduit bien en général une intégration à l'univers de sens de la religion concernée » observe à ce propos Pierre Bréchon (2008 : 26). « Nul mouvement religieux chrétien, quel que soit son attachement à la prière directe, personnelle et intime entre l'homme et son créateur, n'a négligé la centralité du culte collectif. Sans célébration collective régulière du culte, l'Eglise, que forme la communauté des fidèles, n'a plus aucune réalité objective et donc aucune visibilité sociale » (Amiotte-Suchet, 2006 : 191).

Dans notre enquête, le 95% des groupes propose une célébration religieuse principale de manière hebdomadaire. Les 5 autres pour cent organisent des services au rythme bimensuel à mensuel. Une communauté religieuse trouve sa ressemblance avec une autre par le fait qu'elle propose régulièrement (à cadence hebdomadaire dans la plupart des cas) au moins une réunion spirituelle où des dévots viennent participer ou se ressourcer.

Le déplacement de ces croyants relève également d'un isomorphisme insoupçonné jusqu'ici. Un collectif religieux local semble attirer régulièrement un nombre invariant de personnes. En Suisse, la communauté religieuse médiane draine habituellement 75 fidèles. A l'exception des groupes bouddhistes, hindouistes et NMR comptant moins d'une douzaine d'habitués, toutes les confessions présentent une taille médiane de leurs unités locales située entre 60 et 100 personnes.

Plus surprenant encore est que cette taille correspond aux observations faites par d'autres enquêtes ailleurs dans le monde. Aux Etats-Unis, le *National Congregations Study* a permis de constater également que la médiane de taille des communautés se situait à 75 membres. Une autre étude internationale, *Life Congregations Study*, organisée par plusieurs grandes Eglises des principaux pays anglo-saxons a fourni un panorama éloquent. La taille médiane des

communautés néo-zélandaises et anglaises est de 75 fidèles et elle est de 65 personnes en Australie (Bruce *et al.*, 2006 : 10). En Suisse, une communauté religieuse typique organise des célébrations régulières à cadence hebdomadaire et attire aussi 75 personnes. Une configuration qui rejoint les observations recueillies par les enquêtes similaires dans divers pays occidentaux.

Pour synthétiser cette partie sur l'isomorphisme des communautés religieuses locales, nous établirons qu'une communauté typique est gérée par un leadership spécifique, un responsable spirituel entouré d'un conseil de direction. Elle est étroitement liée à une structure plus conséquente qui rassemble des entités locales repérables par une grande similitude. Une réunion spirituelle hebdomadaire est le pivot de ses activités et attire 75 personnes. Nous remarquons ainsi que le modèle paroissial, avec le ministre en charge, un conseil, l'appartenance intrinsèque à une Eglise et la centralité du culte représente l'épure organisationnelle à suivre par les communautés en quête de légitimité. Une marge de petits groupes, cependant, ne semble pas entrer dans ce moule, préférant le groupe spirituel informel qui cherche d'abord l'expérience subjective et le bien-être de l'individu.

Le modèle paroissial

Le modèle paroissial tel qu'on le connaît actuellement est un héritage sociopolitique de la régulation du religieux lors des différents conflits constitutifs de la Confédération helvétique. « Au cours du XIXe siècle, on vit se profiler de plus en plus, sous l'influence radicale, l'idée que les Eglises devaient intégrer, dans leur mentalité et dans leur fonctionnement, les principes démocratiques, ce qui conduisait par exemple à vouloir introduire une complète liberté doctrinale dans les Eglises réformées. Cet idéal démocratique demeure vivace jusqu'à aujourd'hui en Suisse et n'est pas étranger à des tensions au sein même de l'Eglise catholique romaine » observait Mayer (2002 : 11).

L'environnement culturel dans lequel s'active la communauté marque profondément sa structure, la perception de ses membres. Nous avons déjà relevé qu'aux Etats-Unis, le modèle dominant était celui de la congrégation protestante. En Europe, plusieurs normes ont façonné l'organisation paroissiale. Olivier Bobineau (2005) en comparant deux paroisses catholiques, l'une en France, l'autre en Allemagne, a par exemple constaté que la différence contextuelle conduisait à deux variantes de l'expression paroissiale.

La paroisse territoriale

Traditionnellement, l'idée de la communauté locale est attachée à un territoire. L'historienne Catherine Vincent remarque que l'établissement de la paroisse territoriale est lié à l'avènement de la fonction du curé. C'est au début du treizième siècle, lors du Concile de Latran IV (1215), que les fondements de la paroisse en Occident sont posés par l'établissement d'une autorité du curé sur un secteur géographique déterminé (Vincent, 2002). La paroisse sera encore redéfinie à la suite de la Réforme (Concile de Trente, 1545 – 1563), mais elle perdurera dans sa fonction territoriale (Pelletier, 1997 : 35). Bien que le XXe siècle soit marqué par la fin « de la civilisation paroissiale » (Lambert, 1985 : 237), elle représente néanmoins l'unité fondamentale de l'organisation des Eglises historiques, comme nous l'avons relevé dans un précédent chapitre.

Sous cet éclairage historique, il n'est dès lors pas étonnant de constater que l'organisation paroissiale demeure le modèle dominant en Suisse, dans lequel trois quarts des communautés chrétiennes interviewées[61] se considèrent territoriales avec des activités limitées géographiquement. Même si ce n'est pas légalement le cas, ces communautés se définissent de façon similaire aux paroisses telles que définies juridiquement par les constitutions d'Eglises reconnues. Un reflet du cadre juridique est donné par l'article 11 de la loi sur l'Eglise évangélique réformée du canton de Vaud (EERV) : « Au point de vue territorial, l'EERV est organisée en paroisses, elles-mêmes groupées en régions »[62]. Malgré les changements et les fusions de paroisses vécus par cette Eglise, l'organisation en paroisses obéit à une logique territoriale. La paroisse reconnue reste ainsi circonscrite dans un secteur géographique avec son rayon d'action. Plus de la moitié des communautés chrétiennes non reconnues suivent cette logique sans pour autant y être contraintes légalement.

L'organisation paroissiale démocratique

La paroisse n'est pas seulement territoriale, elle est une entité gérée démocratiquement. Ce dernier trait est le produit d'une longue histoire qui a légitimé par une reconnaissance légale les collectivités religieuses pour autant qu'elles se conformaient à un modèle de gestion démocratique. Pour le droit public, il s'agit d'une reconnaissance par les cantons d'un statut spécifique à l'Eglise catholique et l'Eglise réformée (parfois d'autres comme l'Eglise catholique chrétienne ou de communautés juives). La paroisse protestante ou la corpo-

61 76,5% des communautés chrétiennes et 41,8% des communautés non chrétiennes pour un total de 70,7% (pondéré, afin de corriger la surreprésentation des groupes minoritaires de l'échantillon).

62 Loi ecclésiastique du 2 novembre 1999.

ration ecclésiastique[63] pour le catholicisme sont régulées par des lois spécifiques qui lui offrent privilèges comme celui de pouvoir prélever des impôts, et prérogatives, comme celui d'exercer un ministère auprès de la population.

Ce modèle paroissial est le fruit d'un long compromis politique, spécialement pour le catholicisme qui devait concilier le droit canon avec le droit civil. « Pour accorder aux catholiques une reconnaissance de droit public, les cantons de tradition protestante exigèrent la création de corporations ecclésiastiques structurées démocratiquement et à l'échelle cantonale (donc sans correspondre aux frontières des diocèses, qui regroupent généralement plusieurs cantons), sur le modèle des structures réformées » (Mayer, 2002 : 11). Il est intéressant de relever que cette perspective s'est répandue dans tous les cantons suisses, même ceux à majorité catholique. La reconnaissance de droit public contraint ainsi l'Eglise catholique à séparer en deux entités le pouvoir sur la communauté locale. « Contrairement aux évêchés et aux paroisses (qui détiennent la compétence pastorale), seules les collectivités territoriales des communes ecclésiastiques sont reconnues par l'Etat, avec tous les droits et devoirs que cela implique. Elles disposent ainsi de compétences administratives et financières et ont le droit exclusif de percevoir un impôt ecclésiastique » commentent Michael Krüggeler et Rolf Weibel (2009 : 111–112).

En ce qui concerne le protestantisme, comme le système d'administration de la paroisse est directement calqué sur le modèle politique communal (et cantonal pour l'Eglise), un adoubement démocratique de la structure ecclésiale n'est pas nécessaire. En Suisse, les paroisses protestantes sont en grande partie autonomes (Stolz, 1998 : 8–9). « Elles fixent elles-mêmes le taux des impôts ecclésiastiques et administrent leurs affaires financières ainsi que leurs biens fonciers et immobiliers à leur guise. Elles ont également le pouvoir de décider de l'organisation de la vie paroissiale, du culte dominical et des actes ecclésiastiques [...]. L'autonomie des paroisses n'est limitée que par les règlements ecclésiastiques et par les législations cantonales, dont elles doivent respecter les dispositions légales. Sont notamment concernés les régimes relatifs à l'octroi du droit de vote aux membres étrangers » (Bernhardt, 2009 : 127). Les paroisses sont regroupées, sur le plan cantonal, en Eglise (cantonale) qui repose également sur un système de démocratie directe, le Synode étant le parlement ecclésiastique et le conseil synodal, l'organe exécutif[64]. L'organisation

---

63 Pour désigner la paroisse légale, on parle de corporations, communes ou associations ecclésiastiques/paroissiales.

64 « En Suisse, les territoires [des Eglises protestantes] sont cantonaux et chaque Eglise cantonale est autonome par rapport à ses voisines. D'où, par exemple, le fait que, pour être exécutoire, une décision de la Conférence des Eglises romandes ou de la Fédération des Eglises protestantes de la Suisse doit encore être ratifiée par chacune des Eglises qui en sont membres » note le théologien Reymond (1999 : 121) qui,

paroissiale démocratique locale est l'objet des reconnaissances de droit public, légitimant donc ce type d'organisation pour l'ériger en modèle. Même si nous n'avons pas de question abordant directement le caractère démocratique du groupe, plus de 9 communautés sur 10 sont administrées par un conseil de direction qui dans les législations (autant de droit privé que public), est régi par des statuts et règles démocratiques d'élections et de représentativité.

Le poids de l'histoire

La paroisse telle qu'observée actuellement en Suisse est autant le produit d'une histoire institutionnelle et environnementale qu'une conséquence des options prises par le passé. Dans son établissement, une institution se forme suivant une perspective qu'elle sélectionne parmi tant d'autres à sa disposition. Ce choix ne dépend pas d'un plan stratégique, mais plutôt d'un contexte de départ avec ses aléas, qui conduit l'organisation à s'inscrire sur une voie (Wilsford, 1994). Une fois la voie empruntée, il devient très difficile de changer. Cette dépendance à l'histoire institutionnelle est dénommée *« path dependency »* par les spécialistes (Inglehart & Baker, 2000 ; Wilsford, 1994). Elle a été documentée de manière limpide par Paul David (1985), qui a montré comment le type de clavier d'ordinateur actuel avec son agencement de caractères dépendait en fait de contraintes des technologies du passé. Bien que n'ayant plus lieu d'être, la position qui s'était imposée alors enstandard, devenait extrêmement compliquée à changer[65]. Plus spécifique à la sphère religieuse, on pourrait également citer le célibat des prêtres dans l'Eglise catholique. Malgré la crise des vocations qui mine le catholicisme européen, il est encore plus coûteux pour l'Eglise de transformer ce principe qui a peu à peu prévalu (d'abord pour les évêques puis pour les prêtres et finalement entériné par les deux premiers conciles de Latran en 1123 et 1139), que de devoir restructurer des paroisses un peu partout en Occident.

Pour les organisations, l'histoire constitue une contrainte, car au cours de celle-ci, de nombreux accords ont été conclus qui ont ensuite débouché sur des normes. Michael T. Hannan et John Freeman (1977 : 931) observent quatre paramètres constitutifs des contraintes internes occasionnant l'inertie d'une institution : 1) Les investissements de l'organisation dans les bâtiments, l'équipement et le personnel qualifié qu'elle a engagé. 2) Les décisions et les

dès lors, craint qu'une Eglise protestante unique pour l'Union européenne ne puisse jamais voir le jour. Pour une lecture attentive des particularités protestantes romandes, voir le livre de Reymond (1992) sur le droit ecclésial.

65 A ce propos, une scène du film de Michel Leclerc « le Nom des Gens » (2010) montre avec humour quelques tentatives échouées de la technologie tout public d'imposer certains standards.

évaluations se prennent dans une structure qui conditionne l'information. 3) La politique et l'équilibre internes de l'organisation. La nouveauté provoquant un déséquilibre dans ce système. 4) L'histoire et la tradition de l'organisation. De plus, « une fois que les normes de procédure, de la répartition des tâches et que l'autorité sont devenus l'objet d'un accord normatif, les coûts du changement augmentent considérablement. Les accords normatifs limitent l'adaptation d'au moins deux façons. Tout d'abord, ils fournissent une justification et un principe d'organisation pour les éléments qui veulent résister à la réorganisation (par exemple, ils peuvent résister en fonction d'un principe commun). Deuxièmement, les accords normatifs font obstacle à l'examen sérieux de nombreuses réponses alternatives » observent Hannan et Freeman (1977 : 931). Il devient donc difficile d'innover et plus facile d'imiter d'autres organisations qui ont déjà trouvé des accords normatifs.

La reconnaissance légale

Pour une bonne part des communautés, une reconnaissance légale leur est accordée par les pouvoirs publics. Cette légitimité est offerte seulement à certaines conditions, comme la gestion démocratique du groupe. Elle peut en conséquence se révéler très contraignante au point de nécessiter une réorganisation de l'administration paroissiale ainsi que l'a vécu le catholicisme en Suisse. Mais cette reconnaissance fonctionne également comme modèle pour d'autres. Même si elles n'y sont pas contraintes, les communautés non reconnues ont intérêt à suivre la matrice paroissiale. Elles obtiennent de cette façon davantage de légitimité en s'appuyant sur des accords normatifs largement répandus comme le pouvoir donné à un conseil de direction ou la place de la démocratie dans les instances décisionnelles.

En Suisse, nous constatons donc que le système paroissial est devenu par l'usage un modèle du collectif religieux local. Le statut spécifique apportant de nombreux privilèges accordés à certains groupes entérine ce modèle. Les communautés religieuses sont parties prenantes d'un processus d'homogénéisation. Elles sont contraintes – pour une bonne moitié – par le statut de la reconnaissance du droit public. Pour les autres, au-delà de l'intérêt évident à se conformer aux lois, elles respectent souvent scrupuleusement les normes en vigueur. Elles revêtent alors les formes de la paroisse, l'institution religieuse qui a obtenu de la reconnaissance. La structure paroissiale représente légitimement l'épure organisationnelle à imiter pour ce champ.

Ce processus est l'héritage de la paroisse régie par un prêtre sur un territoire défini. Sur le plan communal, l'enchevêtrement entre l'administration étatique et ecclésiastique a peu à peu été démêlé au cours des XVIIIe et XIXe siècles. Les registres des naissances, des mariages et des décès étaient encore

(au moins dans les cantons catholiques) exclusivement tenus par les ecclésiastiques au XVIIIe siècle (Capitani, 2004). En séparant l'Eglise de l'Etat, l'autonomie ecclésiastique n'a été obtenue que par l'adoption de certaines formes institutionnelles, comme l'exigence d'une structure démocratique pour régir la paroisse. C'est ainsi que l'organisation paroissiale s'est calquée sur le modèle de la commune politique, avec son conseil pour diriger les affaires et le budget, son assemblée qui est convoquée pour discuter des grandes orientations ou décisions avec son droit de prélèvement d'une part de l'impôt, et son personnel. Cette structure paroissiale est alors devenue le modèle à adopter pour les autres communautés religieuses qui ne disposent pas de la reconnaissance par le droit public. Malgré des contraintes inégales, ces groupes se calquent sur ce standard. Ainsi, en Suisse, un isomorphisme des communautés religieuses est constaté par le fait qu'elles tendent à prendre la forme générale d'une paroisse classique (bien que statutairement ou juridiquement, elles n'y soient pas formellement contraintes).

Qu'en est-il des communautés s'établissant en Suisse ?

Les pressions contraignant les institutions d'un même champ organisationnel à tendre vers une structure isomorphique ont-elles un type d'influence sur les institutions qui s'y établissent ? Cela signifierait pour la Suisse que des communautés issues de la migration avec des traditions qui ne sont pas organisées en entités locales vont tout de même avoir tendance à suivre les lignes du modèle paroissial. Carl Bankston III et Min Zhou (2000), qui ont comparé des communautés vietnamiennes et laotiennes aux Etats-Unis, ont constaté un phénomène dans ce sens. Ils relèvent d'ailleurs que la structure en communauté résulte ironiquement d'un effort collectif pour maintenir la tradition, dans une forme non-traditionnelle, celle de la société qu'ils intègrent. Louis Jacques Dorais (2007) fait un constat identique avec les communautés de réfugiés vietnamiens au Canada.

Pour la diaspora hindoue en Occident, Vasudha Narayanan[66] a créé une nouvelle terminologie avec le disgracieux *templeisation* pour attirer l'attention sur le phénomène d'une organisation de l'hindouisme selon les formes religieuses conventionnelles des pays d'accueil[67]. En Europe, ainsi que l'observent Kim Knott pour la ville de Leeds ou Malory Nye pour Edimbourg : la pratique au temple est devenue d'une importance cruciale pour le maintien et la perpétuation de la tradition aux prochaines générations. La fréquentation du temple renforce les relations sociales et culturelles des membres de castes

66 Directrice du Centre d'étude des traditions hindouistes de l'Université de Floride.

67 Cité et repris par Baumann (2009 : 154).

et langues identiques (Knott, 1987 ; Nye, 1995 : 93–102.). Sans omettre le fait qu'une partie essentielle des rites se fait à la maison, Martin Baumann constate également ce phénomène en Suisse. « Le processus de *templeisation* s'applique aux hindouistes d'origine tamoule. Il élargit la signification du temple à un espace culturel et religieux, créant une sorte de refuge avec des règles familières. Le temple a la fonction de forteresse identitaire sur le plan culturel et religieux » (2009 : 174). Le temple prend ainsi le rôle d'un second *Heimat* (Baumann *et al.*, 2003 ; Dorais, 2007). Les indicateurs relèvent indéniablement pour Baumann qu'une organisation de l'hindouisme à l'occidentale est en cours avec, comme corollaire, la centralité du temple comme lieu communautaire régi par un prêtre pour y pratiquer des rites à la place de la maison familiale.

En Islam, les choses devraient être un peu plus simples, car cette tradition est organisée en communautés locales. Plus précisément, c'est la prière qui appelle des membres dans un lieu. Elle passe même avant toute forme organisationnelle de la communauté, ce qui rend parfois difficile la relation du groupe avec son environnement (Spielhaus, 2010). « Les musulmans de Suisse constituent une mosaïque culturelle et nationale. [...] Les préoccupations de ceux qui créent une association ou une fondation sont plurielles. A côté des premières organisations imprégnées par les enjeux régionaux arabo-musulmans, se constituent des associations autour d'origines culturelles et nationales communes, d'autres marquées par des différenciations dogmatiques ou politiques » (Bennani-Chraïbi *et al.*, 2011 : 3). Bien que poursuivant le modèle culturel helvétique, la diversité en complique l'organisation locale et régionale (Schneuwly Purdie, 2010).

Dans les données que nous avons à disposition, il a été relevé qu'une faible part (moins de 10%) des groupes ne correspondait pas à l'une ou l'autre des caractéristiques distinctives de la communauté en Suisse. Le seul fait de se fédérer ou d'adhérer à une fédération déjà existante montre que les ensembles confessionnels non chrétiens ont le taux de communautés le plus haut avec près d'un quart des unités non affiliées à une fédération. Cela provient pour une part du fait que certaines communautés sont nouvellement établies. Moins de 10% des communautés bouddhistes, hindouistes et musulmanes ont été fondées avant 1975 et environ 20% des groupes ont moins de dix ans. Le lien au pays d'origine prime sur la nécessité de se fédérer pour s'établir dans le paysage religieux du pays d'accueil. A l'inverse, remarquons également que malgré ce lien, une grande majorité des entités locales est déjà constituée en association. L'union bouddhiste suisse est un exemple, les tentatives pour fédérer en une seule structure faîtière tous les groupes musulmans du pays e constituent un autre. Remarquons à ce sujet que lors de l'annonce à la presse,

le 13 mars 2011, de la volonté des deux grandes organisations faîtières islamiques de Suisse de créer un parlement des musulmans de Suisse, elles avaient le projet de mettre sur pied un parlement élu « sur le même modèle que les communautés chrétiennes ou juives », dans le but d'obtenir la reconnaissance des autorités[68]. Un processus semble lancé pour constituer une « Oumma suisse », en vue d'obtenir la reconnaissance de communauté de droit public[69].

Sans pouvoir réellement augurer de l'avenir institutionnel helvétique, observons que des pressions de l'environnement – le vote sur les minarets en est un exemple[70] – font prendre conscience à de nombreuses communautés le besoin de se fédérer afin d'obtenir une force représentative dans la société. On peut percevoir par un faisceau d'indices provenant de nos données et s'appuyant sur d'autres recherches, qu'un mouvement conduisant inéluctablement à une conformité à la structure paroissiale est en marche pour les communautés nouvellement arrivées. Leur institutionnalisation se fait selon les modes en cours. La reconnaissance par la société en est à ce prix. Une recherche du PNR 58 sur les associations musulmanes montre d'ailleurs que les pressions environnementales accélèrent le processus de fédération des groupes (au moins sur le plan cantonal). A Bâle, c'est un pasteur qui « insuffle l'idée de constituer ‹ une commission musulmane ›, susceptible d'être un ‹ partenaire › privilégié des autorités. En 1997, la Basler Muslim Kommission (BMK) devient formellement une association, regroupant les associations et fondations de Bâle-Ville et Bâle-Campagne. Son acte fondateur, en 1998, est la demande d'un carré musulman rédigé par le pasteur, cosignée par le président de la BMK ; ce carré musulman est obtenu en 2000 » (Bennani-Chraïbi *et al.*, 2011 : 7). Pour Genève, « peu à peu, se ressent la nécessité de constituer un regroupement cantonal, un ‹ organe de coordination ›, ne serait-ce que par mimétisme avec les dynamiques en cours dans d'autres cantons », organe qui verra le jour en 2006 (2011 : 8). Cette posture « réactive » selon les auteures, laisse entrevoir une réponse à différentes pressions de la société et des pouvoirs publics. Les auteures du rapport ajoutent d'ailleurs plus loin : « Mais qu'est-il exactement attendu comme forme organisationnelle ? Tour à tour les modèles des églises catholique ou protestante sont invoqués par les protagonistes acculturés aux

---

68 http ://www.tsr.ch/info/suisse/3013866-les-deux-grandes-organisations-faitieres-islamiques-suisse-veulent-creer-un-parlement-islamique.html consulté le 14 mars 2011.

69 Voir *infra* sur le rapport de recherche sur les communautés islamiques (Bennani-Chraïbi *et al.*, 2011 : 15).

70 Votation du 29 novembre 2009 qui a vu 57,5% des Suisses approuver l'interdiction des minarets à l'initiative du minuscule parti populiste chrétien *Union démocratique fédéral (UDF)* épaulé par une partie de *l'Union démocratique du centre (UDC)* qui voulait dénoncer un « symbole politico-religieux ».

organisations religieuses en Suisse ou qui semblent avoir du mal à concevoir le religieux en dehors de ces modèles » (2011 : 16). Il semblerait que le modèle paroissial a encore quelques beaux jours devant lui.

En conclusion, des attributs communs caractérisant les communautés ont été observés en Suisse. Un leadership particulier, le responsable spirituel entouré de son conseil, une incorporation dans une structure d'appartenance plus grande ou fédérative ainsi qu'une offre de services spécifiques et réguliers constituent trois grandes caractéristiques distinctives des communautés religieuses. Ces attributs sont le fruit d'un long chemin d'institutionnalisation qui a été influencé par l'environnement institutionnel et politique ainsi que par l'histoire institutionnelle des communautés. Poussées par des contraintes de l'environnement, les communautés adoptent des formes similaires. Plus particulièrement pour la Suisse, elles se conforment au modèle qui a acquis la plus grande légitimité, la paroisse territoriale.

Ce processus de contraintes s'observe ici par une homogénéisation des formes institutionnelles qu'adoptent les entités religieuses locales en Suisse. En dehors de l'environnement législatif et normatif contraignant les groupes à s'institutionnaliser, les communautés ont intérêt à imiter les formes de la paroisse reconnue, car elle a acquis une grande légitimité dans la société. Les communautés religieuses ont donc intérêt à se conformer aux lois en devenant une association de droit privé, à respecter les normes démocratiques en vigueur en élisant un conseil et à se fédérer dans une instance cantonale ou supra-cantonale pour lever les doutes sur les intentions et le cadrage du groupe par une autorité.

Avant de terminer sur le fait qu'il existe bel et bien un processus d'isomorphisme pour les communautés religieuses en Suisse, remarquons que ce modèle n'est pas suivi de manière uniforme. Le champ délimité par le type d'activité des organisations qui le constituent n'est donc pas totalement homogène. Certaines institutions n'ont pas les mêmes accès aux ressources que d'autres. Par exemple, Pfeffer et Salancik (2003) ont montré comment, par le contrôle des ressources, l'environnement peut jouer un rôle plus ou moins contraignant sur une organisation. En Suisse par le jeu des reconnaissances légales, certaines paroisses ont acquis une légitimité leur offrant un accès à des ressources alors que d'autres n'y ont pas droit. Ainsi, trois grands secteurs, comme nous le verrons dans le prochain chapitre, segmentent le champ selon le degré de légitimité des institutions. En conséquence, si une communauté typique est gérée par un leadership spécifique, différentes modalités d'exercice de ce pouvoir sont mobilisées. Si un groupe est lié à une structure plus conséquente ou fédérative, le degré d'administration bureaucratique de l'organisme faîtier

varie. Enfin, si une communauté propose des activités spirituelles régulières, les formes et les rites sont multiples.

Chapitre 4
Trois grands secteurs dans le champ religieux

La légitimité différenciée

La grande majorité des groupes religieux de Suisse a acquis, en s'institutionnalisant, une structure similaire à la paroisse territoriale (protestante ou catholique). La similitude du modèle a été relevée au moins sur trois grandes caractéristiques propres à ces organismes qui en conséquence en délimite le champ : un leadership particulier, l'affiliation à une structure confessionnelle, une offre régulière de services à caractère religieux (Weber, 1971a ; 1996). Les communautés sont aux prises avec un processus isomorphique, identifié par les théories de la contingence en sociologie des organisations. Des organisations engagées dans un même champ institutionnel tendent à se ressembler avec le temps (DiMaggio & Powell, 1983). En effet, pour subsister, une organisation doit obtenir de la légitimité de la part de son environnement (Meyer & Rowan, 1977 ; Powell & DiMaggio, 1991). La légitimité dépend ainsi, pour une grande part, du degré de conformité de l'institution aux différentes pressions légales, normatives et mimétiques du milieu (DiMaggio, 1991 ; Rowan, 1982). Ces pressions agissent également sur les communautés religieuses pour qu'elles revêtent certaines caractéristiques du modèle paroissial.

Globalement, pour les communautés religieuses, ce processus est motivé par l'obtention de la reconnaissance et, si possible, une légitimité sur le plan juridique. Dans ce but, les groupes obéissent à certaines contingences étatiques comme l'adoption d'une structure démocratique ou l'approbation de l'égalité entre l'homme et la femme (Loretan, 1995 ; Winzeler, 1998). Les groupes sont soumis à des pressions légales et sociétales qui les poussent à se fédérer en ensembles cantonaux ou fédéraux, car un groupe esseulé inspire méfiance. En conséquence, la conjoncture n'est guère favorable pour une communauté indépendante d'obtenir dans ces conditions de la légitimité (Blau *et al.*, 1992 ; Flauss-Diem, 2005 ; Mayer, 1985 ; 1987 ; Rao *et al.*, 2000). Il n'est pas étonnant ainsi de constater que les groupes imitent la structure paroissiale, car elle est l'organisation religieuse qui a obtenu le plus de légitimité dans notre pays, puisque sanctionné par un statut légal privilégié.

Le champ des organisations religieuses n'est cependant pas totalement homogène. Certaines communautés ont bien acquis un statut particulier de reconnaissance publique, alors que d'autres pas. De plus, les collectifs nouvellement établis, provenant essentiellement de flux migratoires sont en

cours d'institutionnalisation. Contrairement aux organisations locales qui sont présentes depuis plus de 50 ans, elles doivent encore se faire une place dans le champ religieux helvétique. Trois grands secteurs écologiques selon la légitimité accordée seront discutés dans ce chapitre. Définis par des pressions coercitives, normatives et mimétiques différenciées, ces trois secteurs présentent des différences sur le type de reconnaissance et le degré d'établissement dans notre pays.

Selon leur secteur d'appartenance, les groupes religieux présentent des différences structurelles importantes. Dans cette perspective, les critères examinés seront considérés comme des indicateurs du positionnement des groupes dans des secteurs de légitimité distincts. En effet, « l'environnement organisationnel estimportant,t car il affecte les structures et décisions des organisations » (Aldrich & Pfeffer, 1976 : 101). La fragmentation du champ organisationnel selon la légitimité conduit à un accès différencié aux ressources (Hannan & Carroll, 1992 ; Scott & Christensen, 1995). Ainsi, c'est sous l'angle des budgets et du nombre de salariés que l'on observera premièrement les disparités entre les secteurs de légitimité (Baum & Singh, 1994 ; Hannan & Freeman, 1989 ; Scott & Meyer, 1991), Les thèmes analysés rendront saillante l'homogénéité de certains ensembles et la disparité d'autres (Ebaugh *et al.*, 2000 ; Ebaugh *et al.*, 2003).

Secteurs différenciés selon les pressions

Les pressions coercitives

Pour DiMaggio et Powell, un des mécanismes du changement institutionnel est l'isomorphisme coercitif. « Il résulte de pressions autant formelles qu'informelles exercées envers des organisations par des institutions dont elles dépendent et par des attentes culturelles de la société dans laquelle elles fonctionnent » (1983 : 150). En Suisse, un élément marquant de cette pression est le statut légal de la communauté religieuse. La régulation étatique de la religion relève pour une part assez faible du droit fédéral (assurant la liberté individuelle de croyance) et d'une autre, dans ses concrétisations politiques et administratives locales, du droit cantonal ou plus précisément des vingt-six systèmes juridiques cantonaux (Cattacin *et al.*, 2003 ; Loretan, 2008).

Chaque canton a en effet longtemps été régi par le système du *cujus regio ejus religio* selon lequel les habitants d'un territoire devaient être de la même religion que leurs dirigeants. « De là, une dimension religieuse d'identités territoriales nationales ou régionales encore visibles aujourd'hui dans les interrelations de la géographie politique de l'Europe » (Willaime, 2010 :

234–235). Il en découle que, pour les confessions traditionnelles tout du moins, « les régimes cantonaux des cultes favorisent l'une ou l'autre, voire les deux confessions [protestante et catholique], en fonction de la croyance dominante au sein de la population. Les autres confessions sont naturellement respectées par les autorités, mais souvent elles ne bénéficient pas des mêmes avantages » (Bellanger, 2003 : 87).

« Une des modalités les plus fréquentes par laquelle les différents cantons abordent la question de la régulation de la religion est la reconnaissance de droit public et l'octroi aux communautés reconnues de la personnalité morale de droit public » observe le juriste genevois William Ossipow (2003 : 45). Prenons à sa suite l'exemple du canton de Fribourg. L'article 2 de la Constitution de ce canton stipule :

« – La liberté de conscience et de croyance et la liberté de culte sont garanties.
– L'Etat reconnaît à l'Eglise catholique romaine et à l'Eglise évangélique réformée un statut de droit public. Les Eglises reconnues s'organisent de façon autonome.
– Les autres communautés religieuses sont régies par le droit privé. Si leur importance sociale le justifie, elles peuvent, suivant le degré de celle-ci, obtenir certaines prérogatives de droit public ou être dotées par la loi d'un statut de droit public. »

« De nombreuses Constitutions cantonales accordent ainsi la reconnaissance d'un statut quasi étatique, dit de droit public, à l'une ou l'autre communauté religieuse, voire à plusieurs comme dans le cas fribourgeois. Il s'agit, bien entendu, la plupart du temps de la reconnaissance des communautés majoritaires et de celles qui ont joué un rôle socio-historique traditionnel dans la vie des cantons » (Ossipow, 2003 : 46)[71]. En Suisse, tous les cantons reconnaissent les Eglises historiques par le droit public à l'exception de Genève et de Neuchâtel qui ne reconnaissent qu'« officiellement » les Eglises catholiques romaine

---

71 Précisons que pour les communautés juives une reconnaissance de droit public existe dans les cantons de Bâle-Ville, Berne, Fribourg, St-Gall et qu'une forme de reconnaissance publique (institution de droit privé avec une reconnaissance d'institution d'utilité publique) est accordé pour deux communautés à Zurich et la Communauté Israélite de Lausanne par le canton de Vaud (Pahud de Mortanges, 2003 ; Pahud de Mortanges & Tanner, 2005). L'Eglise catholique chrétienne est reconnue par le droit public généralement dans les cantons où elle est présente : Argovie, Bâle (ville et campagne), Berne, Lucerne, Schaffhouse, Soleure, St-Gall, Zurich. A Genève et Neuchâtel, elle fait partie des trois Eglises officielles. Il n'y a que dans les cantons de Vaud avec une paroisse à Lausanne et du Tessin avec deux paroisses (Lugano et Losone) où elle ne bénéficie d'aucun statut particulier (Cattacin *et al.*, 2003).

et chrétienne ainsi que l'Eglise réformée protestante. Ce statut leur permet tout de même de percevoir des contributions ecclésiastiques « volontaires ».

Le régime de droit public assure donc une légitimité reconnue par la société et les administrations locales. Il est d'autant plus important qu'il permet un accès privilégié à des ressources financières. Cette légitimité n'est d'ailleurs pas fondamentalement remise en question puisqu'une bonne partie de la population pense comme de Luze que : « sans l'aide financière étatique, par manque d'argent, les communautés ne seraient plus à même de remplir toutes les tâches qui sont les leurs actuellement. C'est pourquoi, nous estimons que les cantons doivent les soutenir financièrement » (1988 : 204). Une allégation récemment vérifiée par une recherche nationale sur le financement des Eglises puisqu'une majorité de la population suisse juge que les Eglises méritent d'être soutenues, au moins pour leurs actions sociales (Marti *et al.*, 2010 : 53).

Les juridictions cantonales des cultes prévoient un financement pour les Eglises reconnues. Pour l'essentiel deux systèmes de financement cohabitent. « D'une part, tout ou partie des frais de fonctionnement des Eglises peuvent être couverts par le budget général de l'Etat. D'autre part, l'Etat peut percevoir, pour le compte des Eglises, une contribution ecclésiastique en même temps que les impôts » relève François Bellanger (2003 : 96–97), président du Centre d'information sur les croyances à Genève. Michaël Marti et ses collaborateurs ont relevé qu'en Suisse, les Eglises catholique et réformée se financent globalement pour une bonne moitié par les impôts ecclésiastiques versés par leurs membres. Une autre moitié provient du financement public, qui comprend les impôts ecclésiastiques des personnes morales, la rémunération par l'Etat de pasteurs, prêtres, aumôniers, etc. et des aides publiques (Marti *et al.*, 2010 : 36–37).

Cette situation privilégiée s'accompagne également de certaines contraintes. Dans le cas de la Suisse, la pression des cantons se fit ressentir dès la deuxième moitié du XIXe siècle sur les Eglises reconnues pour qu'elles adoptent des structures démocratiques. C'est la contrainte légale. Elle renvoie aux textes de loi, aux règlements qui régissent les organisations. L'Etat édicte les lois qui vont ensuite assujettir l'ensemble des institutions à se conformer au règlement. Ainsi, les communautés reconnues dépendent directement de lois décrétées par l'Etat cantonal. Si par exemple, elles adoptent une structure décisionnelle démocratique, avec une administration du pouvoir bureaucratisé, elles peuvent bénéficier des sources financières provenant de l'impôt ecclésiastique. C'est pour cette raison que, quand le canton de Zurich a proposé à l'Eglise catholique une reconnaissance, elle a aussitôt créé une administration paroissiale (corporation ecclésiastique) où le pouvoir démocratique était en vigueur (Landert, 1999 ; Loretan, 1995). Lorsqu'en 2005, suite à l'adoption

de la nouvelle constitution, ce même canton a proposé une forme de reconnaissance aux communautés juives, les exigences démocratiques et statutaires d'égalité entre l'homme et la femme ont rebuté un groupe sur trois. Seules deux communautés ont accepté de se conformer aux contraintes juridiques et ont ainsi accédé à la reconnaissance officielle de l'Etat.

Pour les autres groupes, ils sont réglementés par le droit privé. « Il y a en effet des citoyens dont la religion est en quelque sorte reconnue et consacrée par la tradition culturelle et par une majorité politique et des citoyens dont la religion ne jouit d'aucun statut de reconnaissance et n'a pas plus d'avantages que n'importe quelle association de droit civil » (Ossipow, 2003 : 50). Comme les autres corporations, les communautés religieuses doivent se conformer aux articles 60 et suivants du code civil suisse[72]. Au premier abord, ce cadre juridique ne semble pas très contraignant. D'ailleurs, l'article 60.1 du code civil en donne le ton : « Les associations politiques, religieuses, scientifiques, artistiques, de bienfaisance, de récréation ou autres qui n'ont pas un but économique acquièrent la personnalité dès qu'elles expriment dans leurs statuts la volonté d'être organisées corporativement ».

En Suisse, une association religieuse ne se différencie pas des autres et peut être créée librement par un minimum de trois personnes. Ses statuts doivent être écrits et adoptés lors d'une assemblée générale constitutive. Globalement, le législateur impose qu'il y ait un organe de direction (composé au minimum d'un président, d'un secrétaire et d'un trésorier) qui agit en conformité aux statuts. L'assemblée générale étant le pouvoir suprême, elle est convoquée habituellement une fois par an. C'est à elle qu'appartient le droit de modifier les statuts. Un procès-verbal doit être rédigé et approuvé par les membres. Une assemblée générale extraordinaire peut être demandée par au moins un cinquième des membres, notamment en cas de litiges et de tensions avec le comité, l'organe directeur, qu'elle peut contraindre à la démission. Chaque membre a bien entendu le droit de contester une décision et, si elle ne correspond pas aux statuts ou lois en vigueur, a la possibilité de la récuser devant

72 Notons ici que selon Bennani-Chraïbi *et al.* (2011 : 3) plusieurs groupes musulmans sont organisés en fondations : la Fondation culturelle islamique de Genève à qui appartient la mosquée du Petit-Saconnex et qui dispose d'un capital immobilier à Genève, dont les revenus permettent de salarier des imams, du personnel administratif et des enseignants, ou la nouvelle Fondation islamique et culturelle d'Ahl El Beit de Genève (d'obédience chiite). La fondation est une forme juridique qui implique l'existence d'un capital de base. Elle est moins dépendante des cotisations de ses membres ; ses ressources proviennent essentiellement de donations externes par des bailleurs de fonds, privés ou étatiques (notamment des pays du Golfe et de la Turquie). Elle permet d'accéder plus facilement à une reconnaissance d'intérêt public.

un tribunal. La structure associative pose les bases d'un système réglementé, de droit, et démocratique[73].

Les communautés organisées en association sont ainsi astreintes à suivre quelques règles démocratiques comme celles d'être en conformité avec des statuts et de léguer à une assemblée générale le pouvoir suprême de décision. Cela implique fréquemment une assemblée annuelle pour voter un budget et approuver les comptes de l'association, ou l'élection d'un trésorier, président et secrétaire pour gérer l'association. On pourrait penser que ces disposition législatives finalement assez peu contraignantes débouchent sur une « Suisse paradis des sectes » comme l'évoque la journaliste Julie Zaugg de l'Hebdo (2007). Pourtant peu de groupes présentent une structure hiérarchisée avec des dirigeants non élus. Comme nous l'avons mentionné précédemment, les groupes ont manifestement intérêt à bien suivre la législation et à s'affilier à une instance supra-locale, souvent en adoptant des statuts similaires, pour ne pas être considérés comme une secte (potentielle) ou un élément isolé. Dans l'alternative, un groupe tentera alors de rester invisible, autant du point de vue du bâtiment, de son organisation que de ses fidèles. D'ailleurs, c'est la stratégie de l'invisibilité qu'ont tenté de suivre la majorité des communautés musulmanes albanaises, bosniaques et turques qui s'installaient en Suisse. La discrétion des bâtiments et des activités n'étant parfois trahie que par le parcage envahissant des voitures des fidèles. Cette stratégie s'est avérée être un échec puisque d'autres acteurs se sont alors engagés dans la sphère publique aboutissant au vote anti-minaret et dévoilant l'ignorance du grand public quant aux pratiques et règles de l'islam « européen » (Bashkim, 2009 ; Behloul, 2005).

Pour les tenants des théories institutionnalistes, l'isomorphisme coercitif résulte autant de pressions formelles qu'informelles. Une illustration intéressante de ce processus pour les communautés religieuses provient de la communauté *ICF* de Zurich dont une des spécificités est justement son organisation qui ne ressemble à aucune autre Eglise. Légalement, elle est constituée en association, mais effectivement dirigée par une poignée de responsables fondateurs, comme Matthias Bölsterli, qui forment l'assemblée générale du groupe, lequel n'est d'ailleurs affilié à aucune fédération évangélique ou protestante. Situation d'autant plus intrigante que cette communauté fondée en 1996 a, en quelques années, attiré des milliers d'adolescents et de jeunes des Eglises protestantes et évangéliques de la place. « Sa doctrine n'est pas différente des autres communautés évangéliques, remarque Georg Schmid, le spécialiste

73 Pour rappel, dans le cadre de notre enquête, la communauté recensée ne dépend pas de la présence d'un statut légal (droit public, droit privé, fondation) pour être considérée.

zurichois des sectes. Le principal reproche que je lui fais, c'est de ne pas être démocratique, ajoute l'ancien professeur de sciences des religions. Il précise : dans une autre église évangélique, les membres votent pour chaque décision d'importance. Ici, c'est le petit noyau de responsables qui décide tout. Matthias Bölsterli confirme : ‹ Un bon leader doit être à l'écoute des autres, mais la majorité n'a pas toujours raison › » (Emery, 2006).

Cette association est légalement conforme aux dispositions en vigueur, pourtant elle dérange. Justement parce qu'elle ne s'ajuste pas aux critères informels et culturels d'organisation des Eglises en Suisse. Le fait que les responsables doivent se justifier devant la presse illustre bien qu'ils subissent des pressions, même si la législation en vigueur n'est pas contraignante pour les associations de droit privé. Ici, les pressions sont autant explicites – par le spécialiste des sectes – qu'implicites – par les médias notamment puisque ces propos sont relayés par une agence de presse. Dans le cas de la communauté *ICF*[74], ces pressions sont motivées par la crainte de dérive sectaire et légitimées par la régulation du religieux.

Les pressions sont moindres pour les communautés qui se conforment aux prérogatives étatiques et aux normes sociales. Ainsi une « autre église évangélique [où] les membres votent pour chaque décision d'importance » citée par Georg Schmid, n'est pas reconnue par le droit public mais une certaine légitimité lui est accordée. En effet, dans plusieurs cantons, les associations de droit privé peuvent être reconnues « d'intérêt public ». Ce statut permet notamment une exonération fiscale sur le capital. Il permet également aux membres de pouvoir déduire une partie du montant donné à l'association. Jusqu'à très récemment, les communautés évangéliques se fondaient sur une stricte séparation de l'Eglise et de l'Etat (Favre, 2006 ; Lüthi, 2003). Elles percevaient donc négativement la reconnaissance des Eglises par le droit public, tout en cherchant une légitimité vis-à-vis de la société (ou la reconnaissance d'intérêt public). C'est pourquoi elles se sont soumises aux pressions coercitives, à plusieurs règles explicites et implicites des Etats et de la société. Actuellement, la situation est en train de bouger puisque, en 2005, sept Eglises évangéliques du canton de Berne ont déposé une demande de reconnaissance (refusée) et d'autres suivent cette voie[75]. Ce changement est peut-être le produit d'une pression accrue sur les corporations religieuses de

74 A prononcer à l'anglaise. *ICF* est l'abréviation de « International Christian Fellowship » qui n'a rien d'international si ce n'est le nom.

75 Dans le canton de Vaud, une demande est pendante en vue d'une forme de reconnaissance dite « d'utilité publique » par une fédération d'Eglises évangéliques et une autre à Neuchâtel par la Fédération évangélique neuchâteloise (FEN), en attente depuis une dizaine d'années en l'absence de lois cadre.

droit privé suite à l'affaire de l'OTS (Ordre du Temple Solaire) comme le relate Jean-François Mayer (1985).

Bien que les moyens légaux semblent peu contraignants, les groupes religieux subissent des pressions des autres institutions composant leur environnement. Ils sont alors pris dans un processus isomorphique car ils doivent se conformer à certaines règles. Sur le plan de la juridiction suisse, deux grands secteurs se dégagent. Celui que nous appellerons des « institutions publiques », constitué par les communautés reconnues par le droit public, – principalement les Eglises protestantes et catholiques – et celui des « institutions privées » composé par les communautés non reconnues par le droit public et principalement organisées en corporation de droit privé.

Les communautés présentent ainsi des différences structurelles selon qu'elles font partie de l'un ou l'autre secteur. Si des caractéristiques sont propres à toutes les communautés religieuses, ces dernières marquent également des dissemblances selon l'appartenance à l'un ou l'autre des secteurs. La fragmentation du champ organisationnel a des conséquences sur la légitimité et la stratégie à adopter par les institutions (Reynaud, 1997). En suivant le principe d'un isomorphisme coercitif, fruit des pressions exercées notamment par les systèmes législatifs, le champ des collectivités religieuses est formellement scindé en deux avec des exigences légales élevées pour une partie et plus faible pour l'autre. Ces deux régimes différenciant la légitimité ouvrent un accès inégal aux ressources. Une moitié, légitimée par un statut d'« institution publique », a accès à des ressources publiques, tandis que l'autre n'a pas ce privilège. Ce sont des « institutions privées » qui ne peuvent prétendre à des subsides ou aides publiques. Elles doivent ainsi se contenter de ressources privées, provenant généralement des membres.

Les pressions normatives

Cette scission du champ des collectivités religieuses locales en deux grands secteurs ne constitue qu'une partie de la différenciation de la légitimité. Globalement, une segmentation des communautés du secteur des « institutions privées » provient du degré d'institutionnalisation des groupes. En effet, les pressions normatives exercées sur les organisations exigent d'elles une institutionnalisation formelle avec une professionnalisation des responsables, une prise en charge des membres selon certains standards, etc. (DiMaggio & Powell, 1983 : 152). En Suisse, une partie importante des groupes sont institutionnalisés avec des responsables formés alors que d'autres n'en sont qu'aux premiers balbutiements organisationnels.

Dans le chapitre précédent, plusieurs indices avaient déjà indiqué qu'une distinction se profilait parmi les communautés religieuses, certaines ne ten-

dant pas vers un modèle paroissial. Il avait été noté que ces communautés faisaient partie principalement des 17% des non chrétiens avec certains traits singuliers. Il avait été relevé que ces communautés nouvelles, d'âge moyen très jeune, ont été fondées pour la plupart après 1975. Leurs responsables sont significativement moins formés. Nouvellement arrivées (car principalement issus des flux migratoires), ces communautés n'ont pas encore eu le temps ou l'occasion de réellement s'institutionnaliser. Elles se trouvent ainsi dans une dynamique d'installation et n'ont pas encore acquis une légitimité stable. Ces communautés font partie d'un troisième secteur de légitimité que nous avons dénommé « institutions naissantes ».

Le processus d'institutionnalisation des communautés issues de la migration a été souligné par plusieurs auteurs qui observent une organisation en conformité aux contours des organisations déjà existantes *(templeisation, congrégationalisme de facto)* comme cela a été remarqué précédemment. Un processus avec ces différents degrés d'institutionnalisation est également apparent dans les données de l'enquête. Il repose sur l'organisation formelle de la socialisation des membres. Une organisation ne peut maintenir indéfiniment sa forme originelle et doit opérer des changements structuraux comme le relèvent Hannan et Freeman (1977 : 938–939). Une communauté se structure et s'institutionnalise avec les années. Pour les membres, ils passent plus de temps à fraterniser informellement dans les communautés nouvelles, puis avec les années ils se socialisent dans des lieux formels et structurés.

Les communautés religieuses proposent plusieurs groupes et activités pour leurs membres adultes comme des groupes de maison, de femmes, d'hommes, d'aînés, d'entraide, etc. On observe globalement que les Eglises reconnues sont sur ce point les plus explicitement organisées. Une situation inverse se décèle dans le cas de la socialisation informelle. Le secteur des « institutions publiques » est composé par les communautés où les fidèles passent le moins de temps à fraterniser informellement. Ceci est compensé en quelque sorte par une socialisation beaucoup plus structurée et institutionnalisée au travers de groupes établis et organisés par la communauté. Les plus vieilles communautés présentent ainsi une socialisation plus organisée que les communautés jeunes.

L'échantillon représentatif des communautés à disposition semble montrer une scission en deux ensembles selon les années de fondation. Une borne, celle de 1975, marque une frontière entre les groupes plus « historiques » ou « établis » et les nouveaux groupes. Pour observer cette institutionnalisation de la socialisation des membres adultes avec les années, les occurrences des principaux groupes de socialisation ont été listées dans le tableau Le pourcentage de gauche fournit le taux de communautés fondées avant 1975, la colonne de droite, le pourcentage pour les communautés plus jeunes, fon-

dées après cette date. Contrastant, la première ligne fournit la moyenne de minutes passées par les membres à fraterniser informellement avant et après le service religieux.

Tableau 1 : *Socialisation informelle et formelle des adultes*

Intitulé du groupe	% dans les communautés fondées	
	Avant 1975	Après 1975
Informelle		
Temps de partage informel avant/après la célébration en minutes (moyenne)	33 minutes	50 minutes
Formelle		
Groupe de maison ou cellule de prière	69,8%	52,9%
Groupe récoltant des fonds d'entraide	67,5%	27,2%
Groupe de femmes	64,6%	43,5%
Groupe d'hommes [a)]	25,4%	29,5%
Groupe d'aînés	74,0%	21,9%
Groupe organisant des activités culturelles et artistiques (concerts, expositions)	43,8%	27,9%
Chorale ou chœur	63,8%	21,6%

Différence significative p < .001 entre les groupes fondées avant ou aprés 1975.

a) Groupe d'hommes non significatif, à l'exeption des communautés musulmanes avec un taux de 59% d'hommes.

Source : *National Congregations Study*, NCS 2009.

Sur le point de l'organisation formelle de la socialisation, une différence significative apparait pour chacun d'eux. La seule exception provient des groupes dévolus aux hommes du fait que, pour des raisons théologiques particulières, les communautés musulmanes – pourtant jeunes –, proposent prioritairement de tels groupes. Contrastant avec le temps de partage informel, cette formalisation de la socialisation indique de manière saillante le degré d'institutionnalisation des communautés. Les communautés jeunes organisent moins la socialisation de leurs membres par des groupes formels, leurs membres partagent alors plus longuement informellement après la célébration religieuse. Dans ce contexte, il n'est pas étonnant de constater que le groupe de prière ou de partage est majoritaire, dans les deux cas de figure. Il est en effet le plus facile à organiser, puisque ce sont les membres qui reçoivent dans leur maison pour prier ou partager autour de textes sacrés. En s'établissant, les communautés structurent par des activités régulières et en groupe la socialisation de leurs membres qui passent alors en moyenne moins de temps à fraterniser informellement après la célébration religieuse.

Cette répartition des communautés selon leur année de fondation jette par ailleurs un éclairage nouveau sur le constat dressé au chapitre précédent. En Suisse, certaines communautés ne semblaient pas ou peu se conformer au modèle paroissial. Cette différence est structurelle, on peut donc confirmer l'hypothèse émise alors que, si ces communautés ne s'alignent pas sur le modèle paroissial, cela provient essentiellement du fait qu'elles ne sont pas encore assez institutionnalisées. Elles sont dans une phase préliminaire d'établissement dans le champ. C'est en s'institutionnalisant que les pressions de l'environnement contraignent peu à peu les unités à se conformer à des modèles et structures. Dans leur rapport de recherche sur l'organisation des communautés musulmanes dans trois cantons suisses, Mounia Bennani-Chraïbi, Sophie Nedjar et Samina Mesgarzadeh relatent les propos d'un président associatif qui synthétise en quelques phrases ce qui vient d'être décrit. Un processus d'institutionnalisation est en cours pour les nouvelles communautés issues de la migration en réponse aux attentes de l'environnement.

> « S'organiser, c'est une chose naturelle. Et d'un autre côté, c'est un signe d'intégration. C'est la volonté de vivre dans cette société avec les méthodes déjà là. La situation juridique donne la possibilité de s'organiser, soit sous forme d'association, soit de fondation, soit de club sportif. Donc, le contexte encourage à s'organiser. En plus de tout ça, il y a un défi. Les autorités disent : ‹ voilà, vous n'étiez pas organisés › ou ‹ on ne sait pas qui parle ›. C'est aussi un argument qui nous pousse vers l'organisation et vers une meilleure organisation pour bien travailler, pour bien participer activement et d'une façon civilisée à notre société. » (Bennani-Chraïbi *et al.*, 2011 : 15)

Un troisième secteur, scindant le segment des « institutions privées » se dessine donc, celui des communautés faiblement institutionnalisées ou en cours d'institutionnalisation. Ce secteur dénommé ici « institutions naissantes » est composé par les communautés non chrétiennes très majoritairement nées après 1975. Les différents indicateurs renferment chacun pour une part l'histoire institutionnelle de la communauté. Les données récoltées sont le fruit d'un passé dans un environnement institutionnel spécifique. Les « institutions naissantes » entrent dans un champ et ont moins longuement subi de contraintes. Afin d'assurer leur place sur le long terme, ces communautés seront poussées à se conformer à un modèle institutionnel par des pressions coercitives, normatives et mimétiques.

Dans le champ institutionnel des communautés religieuses, trois grands secteurs se dessinent formellement. Ils segmentent le champ selon la légitimité accordée au groupe religieux par son environnement institutionnel. Le premier est un secteur de grande légitimé puisque la reconnaissance par le

droit public accorde un statut particulier. Les deux autres secteurs n'ont pas de statut légal particulier et sont régis par le droit privé. Ils se distinguent par leur degré d'institutionnalisation. Les communautés non chrétiennes sont jeunes et elles sont pour la plupart seulement en train de s'établir durablement dans le champ institutionnel helvétique. Le secteur des « institutions publiques » inclut les Eglises chrétiennes (catholiques romaine et chrétienne, protestante réformée) et juives reconnues. Le deuxième, celui des « institutions privées », est composé des Eglises chrétiennes non reconnues comme les communautés évangéliques, les Eglises des différents rites orthodoxes, l'Eglise anglicane, les Eglises presbytériennes, les congrégations des Témoins de Jehova et des Mormons, etc. Le troisième inclut les groupes non chrétiens, qu'ils soient musulmans, hindouistes, bouddhistes, bahaïes, nouveaux mouvements religieux ou autres[76].

Différences structurelles des trois secteurs de légitimité

La segmentation du champ des institutions religieuses locales en trois secteurs de légitimité se reconnaît par les dissemblances structurelles des organisations. Dans un premier temps, quelques caractéristiques structurelles seront comparées. De notre point de vue, elles font ressortir la segmentation du champ. Puis, dans un second temps, ce sont les conséquences de cette segmentation qui seront visitées. En effet, si cette dernière décrit une légitimité différenciée alors l'accès aux ressources sera inégal selon chacun des secteurs.

Les pressions isomorphiques sont plus fortes pour les communautés reconnues et elles n'ont pas encore totalement déployé leurs effets pour les communautés qui s'installent. Des différences structurelles devraient alors être visibles entre ces secteurs de légitimité. Il est en effet attendu que les communautés du segment des « institutions publiques » revêtent une forme organisationnelle proche des administrations publiques. Des indicateurs comme une gestion bureaucratique du groupe, des liens historiques avec la société, un personnel formé, une gestion publique des finances et des bâtiments devraient caractériser les communautés de ce secteur. Pour les « institutions privées » les formes organisationnelles devraient suivre celles du premier secteur, mais de manière plus lâche puisque les pressions environnementales sont moins fortes. Elles ne devraient pourtant pas se différencier totalement, car se distinguer, c'est prendre le risque d'être évincé du champ[77]. Cependant, on

76 Le lecteur est renvoyé en annexe 2 pour un tableau synoptique des groupes religieux et leur appartenance dans un secteur de légitimité.

77 Un cas emblématique est celui de la Scientologie, spécialement dans les pays où la législation distingue les associations cultuelles des autres (Reitman, 2011).

repère également un ensemble de groupes qui ne cherchent pas forcément la visibilité, comme les milieux ésotériques, alternatifs ou holistiques, fondant leur pertinence interne sur une organisation alternative. Ces groupes forment un troisième segment aux côtés des organisations qui sont au début du processus d'institutionnalisation. Pour ces dernières, il est prématuré d'observer les conséquences des pressions isomorphiques. Les unités qui composent ce secteur particulier devraient être plus fragiles et disparates que celles des deux autres secteurs. Trois grands secteurs ventilent du point de vue de la forme les communautés selon des caractéristiques distinctes (tableau 2).

Sur ce plan, plusieurs indicateurs structurels ont étés listés par thème pour chacun des secteurs dans le tableau L'année de fondation est assez représentative de la part de légitimité accordée aux groupes. Comme relevé précédemment, les « institutions naissantes » sont des communautés qui se sont installées à la fin du vingtième siècle, tandis que les « institutions publiques » sont établies depuis plusieurs siècles. Pour ces dernières, leurs bâtiments en sont témoins. Ils font partie du patrimoine dans trois quarts des communautés, alors que pour les autres, ce n'est le cas que dans un peu plus d'un dixième des bâtiments. Les premières sont des paroisses territoriales. Les autres ne le sont pas formellement. Pourtant près de la moitié de celles-ci se considèrent comme des communautés aux activités délimitées géographiquement. Nous l'avions relevé, cette variable est un indicateur assez clair de normes implicites sur les groupes religieux qui finissent par se définir et se penser selon des standards qui dépassent les exigences juridiques. De plus, la légitimité étant également distribuée localement, la communauté a intérêt à s'ancrer dans une culture locale et se concevoir comme partie prenante d'une région délimitée.

Pour les Eglises dites « multitudinistes » on naît membre. Il n'y a en général pas besoin de demander formellement de devenir membre des communautés[78]. Par contre, dans le cadre du droit privé, pour obtenir le statut de membre et voter lors de l'assemblée générale, une demande formelle est nécessaire. C'est pourquoi les « institutions privées » ont le taux le plus élevé « d'exigences » sur ce point. Il est encore utile de relever que le taux inférieur des « institutions naissantes » provient essentiellement du fait qu'une partie des groupes ne sont pas constitués en associations. Cette dernière observation corrobore ce qui avait été relevé précédemment. Les communautés nouvelles sont à un stade embryonnaire d'établissement. Une partie d'entre elles n'a même pas adopté de statut juridique. Elles constituent les nœuds de réseaux de fidèles qui viennent pratiquer sans s'instituer formellement.

78 A l'exception des catholiques chrétiens qui dans plus de 80% des communautés, une demande expresse doit être formulée pour devenir membre.

Tableau 2 : Indicateurs structurels de la sectorisation du champ des communautés religieuses

Indicateurs structurels	Institutions publiques	Institutions privées	Institutions naissantes
Histoire			
Année de fondation du groupe (médiane)	1703	1948	1992
Communauté territoriale	95%	48%	41%
Organisation			
Demande expresse pour devenir membre	32%	77%	62%
Membres habitant à moins de 10 minutes de route du lieu de culte	83%	53%	39%
Le responsable a-t-il suivi une formation religieuse spécifique avant d'occuper son poste (faculté, séminaire, etc.)	100%	78%	59%
La personne de référence est engagée à plein temps	70%	45%	16%
La personne de référence était membre de la communauté avant d'en devenir le responsable	12%	39%	51%
Finances			
Reçoit des impôts ecclésiastiques	99,2%	0%	0%
Budget annuel moyen	945'000 [a)]	350'000	170'000
Salaire annuel moyen d'un responsable (plein temps)	93'000	72'000	56'000
Bâtiment			
Erigé dans un but spécifiquement religieux	98%	56%	17%
Propriétaire[b)]	98%	51%	24%
Au bénéfice d'une protection du patrimoine	73%	15%	11%
Difficultés rencontrées pour louer des locaux (deux dernières années)	2%	10%	16%

a) Ce chiffre tient compte des données fournies par le projet FAKIR sur les finances des Eglises (Marti *et al.,* 2010).

b) Pour les institutions publiques sont également comptées les communautés bénéficiant gratuitement du lieu de culte propriété de l'Etat ou de la commune.

Source : *National Congregations Study*, NCS 2009 et FAKIR 2010.

Une autre caractéristique des « institutions publiques » est le soutien accordé par l'administration politique pour maintenir un lieu de culte dans presque chaque commune. Les membres n'ont ainsi pas à se déplacer plus de dix minutes pour se rendre à une célébration ordinaire. Cette offre (religieuse) fait partie d'un service public à la population. Cette idée qu'une communauté religieuse fait partie des services locaux en réponse à des besoins de la société contribue à accentuer le processus d'isomorphisme. Il en va autrement

pour les pratiquants d'autres confessions. Ils ne sont plus que la moitié à se déplacer moins de dix minutes pour aller dans un lieu de culte d'une « institution privée » et un peu plus d'un tiers pour les « institutions naissantes ». Par contre pour les bouddhistes, les hindouistes, les membres des nouveaux mouvements religieux, les déplacements pour se rendre dans un lieu de culte – forcément plus rare – seront nettement plus longs que les autres. Près de la moitié des membres réguliers de communautés hindouistes, un tiers de communautés bouddhistes ou de nouveaux mouvements religieux font plus d'une demi-heure de route pour célébrer. Un contraste frappant quand on sait que la part de ce genre de déplacement est insignifiant pour les membres des « institutions publiques »[79].

Au sujet du responsable, nous avions relevé que presque toutes les communautés religieuses en avaient un. En revanche, sur le plan du statut de celui-ci, les choses diffèrent. Nous allons y revenir dans un prochain chapitre, mais notons déjà que dans les communautés du secteur des « institutions publiques », le responsable est formé, souvent engagé à plein temps pour une meilleure rémunération que celle des autres secteurs. Dans les « institutions privées », les responsables ne sont pas toujours formés, moins de la moitié sont engagés à plein temps pour un salaire annuel moindre. En ce qui concerne le troisième secteur, les responsables ont pour plus de la moitié des communautés suivi une formation religieuse ad hoc, ils sont rarement engagés à plein temps et reçoivent un salaire inférieur à la moyenne suisse. Il n'est dès lors pas très étonnant de constater que, pour ce dernier secteur, le responsable est en majorité un membre du groupe qui offre ses services souvent bénévolement. C'est l'inverse pour les « institutions publiques » qui recrutent des personnes formées par d'autres institutions.

Sur le plan des finances, les « institutions publiques » sont pratiquement toutes soutenues par l'administration fiscale qui collecte et redistribue des impôts ecclésiastiques. Les autres institutions dépendent presque uniquement de dons directs des membres. Cela se traduit bien évidemment par une grande disparité dans les budgets annuels des groupes. Les « institutions publiques » disposent annuellement d'un montant qui est quasiment trois fois supérieur aux « institutions privées » et plus de cinq fois supérieur à celui des « institutions naissantes ». En Suisse, selon l'enquête récente de Michael Marti *et al.* (2010 : 37), le financement des communautés religieuses relève de six grandes formes : 1) les impôts ecclésiastiques des personnes physiques, 2) les impôts ecclésiastiques des personnes morales et les financements publics, 3) la prise

79 Exception faite des membres catholiques chrétiens des cantons de Vaud, Fribourg et Valais qui doivent se déplacer à Lausanne ou Berne, les deux seules paroisses de la région.

en charge des salaires des ecclésiastiques par le canton, 4) les contributions et dons individuels, 5) les revenus de biens immobiliers, fortunes ou fondations, 6) d'autres revenus (aides d'une communauté sœur, dons d'un organisme privé, etc.). Nous avons groupé les trois premières sources sous l'étiquette « impôts ecclésiastiques et autres financements publics », ces différences étant trop spécifiques pour notre propos. On comprend ici l'enjeu de la reconnaissance. Les communautés ont à ce propos avantage à obtenir une légitimité selon le droit public. Elle offre au moins une stabilité financière sur la durée.

Un dernier aspect que laisse apparaître le tableau 2 traite de l'aspect visible du groupe : son bâtiment. Pour les communautés du premier secteur, elles sont toutes propriétaires d'un lieu de culte (ou en bénéficient gratuitement). Ce bâtiment a été érigé à des fins cultuelles. Pour les communautés du troisième secteur, elles possèdent rarement un lieu de culte. Ses membres se réunissent alors dans des locaux qui n'étaient à l'origine pas prévus pour ce genre d'activités (Bleisch *et al.*, 2005). Elles rencontrent encore plus de difficultés que les autres à louer un bâtiment pour des activités communautaires. Le bâtiment est un aspect central de la légitimité : il marque visiblement l'installation d'un groupe religieux dans le paysage. Une communauté qui est considérée comme légitime par son environnement pourra disposer plus facilement de locaux. On l'a vu en Suisse avec le débat sur les clochers catholiques au canton de Vaud ou plus récemment sur les minarets, un environnement défavorable va notamment faire obstacle à l'établissement d'un groupe en contrariant l'accès au bâtiment. Le bâtiment, qu'il soit d'abord prévu pour des fonctions spirituelles ou non, demeure donc un enjeu central pour l'établissement et le maintien dans la durée d'un groupe.

Dans le champ des organisations religieuses locales suisses, trois grands secteurs se distinguent structurellement. Les communautés religieuses sont ainsi en prise avec des environnements organisationnels qui produisent des contraintes écologiques spécifiques. Les pressions, plus fortes, sur le premier les poussent à se conformer aux attentes des administrations étatiques. Elles représentent le modèle avec du personnel formé, des bâtiments, des finances saines. Leur environnement le leur rend bien, il octroie des facilités comme la possibilité de collecter des impôts, il protège juridiquement leurs bâtiments et encadre leurs activités. Pour le troisième, ces pressions environnementales n'ont pas encore complètement abouti. Les groupes se mettent en place et prennent conscience de leur établissement. Ils n'ont pas de budgets importants, sont guidés par des bénévoles et certains ne sont même pas constitués en associations. Il n'est pas étonnant que les indicateurs structurels soient faibles pour ce secteur. Bien entendu, à l'instar des propos du président d'une association musulmane cités plus haut, en s'établissant, ces groupes seront à

leur tour obligés de s'organiser et de se conformer aux pressions de l'environnement. Pour le deuxième secteur, on constate que le modèle institutionnel légitime du premier segment est prégnant. Une majorité le suit, mais avec certaines libertés. Les moyens sont plus faibles, les responsables sont, pour une moitié, engagés à temps partiel et l'offre de service est moins proche géographiquement des membres. Ces groupes sont dans un secteur où une certaine légitimité leur est accordée, mais elle n'est pas suffisante pour que l'administration les soutienne résolument.

Effets sur l'accès aux ressources selon trois secteurs

Les budgets

Cette sectorisation du champ des institutions religieuses locales a d'abord un effet sur l'accès aux ressources. Plus la légitimité est grande et plus l'accès est ouvert. Quatre sources de financements ont été considérées ici, relevées dans le diagramme en tuyaux d'orgues ci-dessous (figure 5). Ces inégalités de statut placent les communautés dans un environnement écologique spécifique et produiront un impact sur le budget. En conséquence, elles ont également des répercussions sur les types de financement du groupe. En général, le financement privé par les impôts ecclésiastiques correspond à 88% des revenus d'une paroisse reconnue. Le restant provient pour une dizaine de pourcents de financements publics, de revenus de biens immobiliers et pour 1 à 2% de contributions volontaires des membres selon l'enquête menée dans le cadre du PNR 58 (Marti *et al.*, 2010 : 36–37). En Suisse, entre le 80 et le 90% des revenus d'une communauté du secteur des « institutions publiques » provient du reversement de l'impôt ecclésiastique (personnes physiques ou morales), moins de 5% de contributions volontaires, le restant provenant du fruit de la fortune ou des biens immobiliers, comme l'indique la figure 5.

Pour les autres communautés, la situation financière est moins avantageuse. Elles n'obtiennent pas de financement public et ne perçoivent pas d'impôts ecclésiastiques des membres. Elles dépendent donc à près de 90% des contributions et dons directs des membres. Une dizaine de pourcents provenant de l'autofinancement par des biens immobiliers ou de la fortune. Leurs revenus et budgets s'en ressentent, comme nous l'avons déjà noté, ils sont presque trois fois inférieurs pour les « institutions privées » et plus de cinq fois pour les « institutions naissantes ». Le diagramme résume la situation pour chacun des secteurs par une colonne composée des différentes sources de recettes.

Remarquons qu'actuellement de nombreuses communautés religieuses (publiques) voient leurs recettes baisser. Elles doivent faire des économies

suite à la baisse des reversements de l'impôt ecclésiastique (diminution des membres, désaffiliation, restrictions budgétaires étatiques, etc.) (Husistein, 2007 ; Stolz & Ballif, 2011). Ces contraintes conduisent à des regroupements et des remaniements comme nous le discuterons dans un prochain chapitre. Malgré cette situation baissière, le statut juridique offre un avantage certain, une assurance plus forte pour perdurer et déployer ses services aux membres et à la population.

Figure 5 : Moyennes des sources des revenus par communauté lors de la dernière année fiscale (en francs)

1000000
SFr.
800000
600000
400000
200000
0
Autre
Autofinancement
Dons
Financements publics
Institutions publique
Institutions privées
Institutions naissantes

Sources : *National Congregations Study*, 2009, et FAKIR 2009.

Les salariés

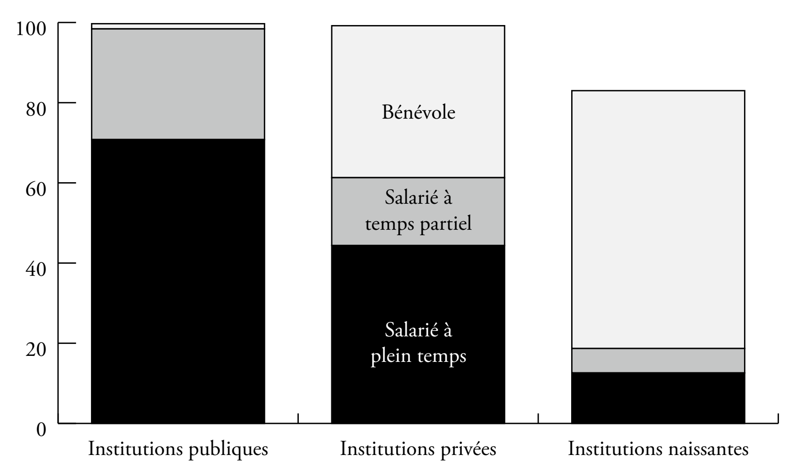
La segmentation selon la légitimité permet à certains groupes d'être riches et en conséquence d'être en mesure de salarier des personnes, pour les autres, plus pauvres, les contributions des membres ne permettent pas d'embaucher. Pendant que la plupart des unités du secteur des « institutions naissantes » n'ont pas les moyens de rémunérer des personnes pour les soutenir spirituellement, d'autres appartenant au secteur des « institutions publiques » ont plusieurs employés à plein temps.

La grande majorité des groupes locaux de Suisse salarie un responsable spirituel, cela participe de la caractéristique propre du leadership. Seul un quart d'entre elles sont conduites par un berger à titre bénévole. Un cinquième salarie partiellement son responsable et 55% emploient au moins une personne à plein temps. L'inégalité des groupes face aux salariés provient directement

de la distribution des postes selon les différents secteurs de légitimité des communautés comme l'indique le l'histogramme empilé de la figure 6.

A la lecture de cet histogramme, la différence dans le statut de la communauté sur le plan des salariés est criante. Le statut joue donc un rôle prééminent dans l'hétérogénéité puisque la quasi-totalité (99%) du secteur des « institutions publiques » salarie un ministre du culte, à temps partiel (26%) ou à plein temps (73%). La réalité est autre pour les « institutions privées » puisque 38% des groupes n'ont qu'un responsable bénévole et moins de la moitié salarie une personne à plein temps (45%). L'écart se creuse encore avec les « institutions naissantes » qui sont pour 82% sous la responsabilité d'une personne bénévole.

Figure 6: Statut du responsable selon le secteur de légitimité



Source: *National Congregations Study*, NCS 2009.

Dans le cas des « institutions privées » la subsistance du groupe repose presque exclusivement sur les membres: leur nombre, leur richesse, leur motivation, etc. Ces caractéristiques auront des répercussions sur le poids financier, les moyens et l'envergure du groupe. En réponse à cette situation, les communautés de ce secteur se permettent moins de responsables salariés et des salaires inférieurs aux « institutions publiques ». Pour les « institutions naissantes », leur petitesse, la précarité financière d'une partie de leurs membres, leur organisation embryonnaire entraînent une situation où moins de 15% d'entre elles ont un responsable spirituel salarié. Etant donné que près du 90% des fidèles vont célébrer dans un lieu animé spirituellement par une personne salariée, on comprend l'enjeu du statut légal qui permet de s'approprier les ressources,

de salarier des responsables et d'encadrer spirituellement les membres permettant d'assurer aux communautés une position de poursuite des activités.

Pour les communautés, un enjeu certain pour perdurer réside dans l'appropriation des ressources étatiques par la légitimation légale. Il est alors important de se légitimer pour au moins disposer d'une reconnaissance d'intérêt public. Les communautés établies depuis plus d'un siècle jouissent généralement d'une reconnaissance légale par les cantons. Théoriquement, pour perdurer, elles n'ont pas intérêt à perdre un tel statut, ni à le partager avec d'autres. Leur positionnement leur permet d'édicter les règles, tandis que les autres ont avantage à se conformer pour tenter d'obtenir un tel statut.

L'appartenance à certain secteur de légitimité est ainsi rendue visible par des indicateurs structurels. Un processus isomorphique mène les communautés à suivre un modèle avec des moyens différents. L'environnement institutionnel est plus favorable à certains groupes qu'à d'autres. Cela se traduit par trois grands types de structures avec des ressources et du personnel à disposition qui sont également une réponse adaptative à un environnement. Les pressions environnementales selon les secteurs ainsi que les conséquences en ressources qui en découlent contraignent les communautés à s'adapter pour pouvoir se maintenir dans un milieu écologique viable. Les communautés présentent alors des différences structurelles qui, tout en étant des indicateurs de positionnement dans l'un ou l'autre segment du champ, n'offrent pas les mêmes chances de se conformer au modèle recherché. C'est pourquoi, si nous pouvons dresser le constat que les communautés de Suisse suivent un profil commun, qu'elles sont prises dans un processus isomorphique tendant vers le modèle paroissial, la légitimité accordée à certaines et pas à d'autres, la coexistence de deux systèmes juridiques, le degré d'institutionnalisation ont un impact sur la conformité au modèle.

Chapitre 5
Ecologie du pouvoir

Bureaucratie et responsabilité spirituelle

Structurellement, une segmentation du champ organisationnel des communautés religieuses locales a été repérée. La distribution des collectifs locaux se ventile en trois grands secteurs de légitimité et se traduit par un accès différencié aux ressources et une disparité structurelle. Les communautés sont dépendantes d'environnements contrastés selon leur secteur de positionnement. Ces milieux font partie d'un champ organisationnel délimité, comme cela a été constaté, par trois grandes caractéristiques : le leadership spirituel, l'incorporation à une structure organisationnelle plus grande et l'offre régulière de services (religieux). Dans ce chapitre nous allons examiner l'exercice du pouvoir par différentes variables décrivant les appareils bureaucratiques des communautés. Le degré d'incorporation dans une structure plus grande et le degré d'institutionnalisation ayant déjà été rapidement évoqué dans le chapitre précédent, la discussion sera centrée sur le rôle et la place donnée au responsable spirituel du groupe.

Le niveau de formation du responsable sera le premier indice de bureaucratisation du groupe. La gestion du salaire et la place du responsable dans l'organe de direction vont être ensuite discutées. Deux types de gestion du pouvoir seront alors dégagés, un pouvoir rationnel-légal d'un côté, avec des institutions fortement bureaucratisées, et de l'autre un leadership suivant une logique de gestion spirituelle du collectif avec une autorité plus charismatique. Le nombre de salariés et leurs tâches seront ensuite examinés, car ils expriment des disparités de l'exercice du pouvoir dans une communauté. Finalement, le cas récent d'un prêtre réfractaire aux injonctions de son évêque sera présenté afin de montrer la complexité du système rationnel-légal religieux helvétique. Au travers de plusieurs variables sur le rôle du responsable spirituel, nous pourrons ainsi comprendre si les trois secteurs institutionnels dégagés auparavant émergent également quand on les examine du point de vue du leadership. L'examen des entités locales selon leur environnement écologique concernant les formes d'exercice du pouvoir par différentes entrées répondra aux interrogations suivantes : les communautés religieuses se différencient-elles donc véritablement sur l'exercice de l'autorité ? Y a-t-il des groupes plus bureaucratiques que d'autres et dans quelle mesure ? Quelle est la place laissée au responsable spirituel dans la structure décisionnelle ?

Ce chapitre a pour objectif d'appréhender la configuration des groupes en fonction de leurs gestions distinctes du pouvoir et l'indice de rationalisation conformément à leur secteur de légitimité.

L'exercice du pouvoir

La discussion sur l'exercice du pouvoir en sociologie des religions a occupé bon nombre d'intellectuels. Elle était intimement liée au débat sur la typologie Eglise – secte initiée par Weber[80]. Le but de ce chapitre n'est pas d'apporter de nouveaux arguments au débat, mais bien plutôt de replacer la question du pouvoir dans un problème organisationnel. Weber, dans sa sociologie de la domination pour décrire les groupes religieux, opère une distinction entre au moins deux types de pouvoir hiérocratique, puisqu'il constate que l'Eglise a un pouvoir institutionnel avec une direction administrative, la bureaucratisation, indiquant par là que d'autres entités religieuses n'ont pas cette gestion de l'autorité[81] (Weber, 1971a : 97). En suivant sa logique, il convient d'examiner l'exercice du pouvoir dans les communautés selon le degré d'institutionnalisation de l'autorité, autrement dit du niveau de bureaucratisation de l'institution qui l'encadre. La domination bureaucratique étant, selon l'auteur, l'indicateur d'un pouvoir qui devient objectif, dans l'idée qu'il neutralise toute « considération humaine », par une administration rationnelle-légale[82] (Weber, 1996 : 424).

L'exercice du pouvoir est central dans l'analyse des groupes religieux. « L'autorité dans le fonctionnement même du religieux : l'élaboration d'une vérité religieuse et la fixation d'une quelconque orthodoxie sont inséparables d'un processus de construction sociale d'organes de régulation et de figures d'autorité » relève Willaime (2004b : 55). Il ajoute « autrement dit, le noyau dur de la différence confessionnelle est de nature sociologique : il s'ancre dans une compréhension différente du pouvoir de l'Eglise (sur la société et sur les fidèles) et du pouvoir dans l'Eglise (fonctionnement interne, rapports intracléricaux et rapports clercs/laïcs) et donc, dans des façons différentes de vivre en société religieuse » (2004b : 60). Ces considérations signalent que si la disparité entre les collectifs religieux est sociologique, c'est sur l'exercice du pouvoir qu'elle se constate. Ainsi les communautés se distinguent selon le degré de bureaucratie de leur autorité. L'exercice du pouvoir obéirait à

80 A ce sujet voir notamment : Berger (1954) ; Iannaccone (1988) ; Niebuhr (1957) ; O'Dea and Yinger (1961) ; Séguy (1956) ; Wallis (1976) ; Wilson (1963 ; 1970) ; Yinger (1946).

81 Implicitement, la fameuse distinction « Eglise – secte » (Weber, 2003).

82 La fameuse cage d'acier de Weber (Weber, 1989 : 224).

une dynamique de bureaucratie différenciée selon les secteurs de légitimité (Blau, 1963).

Selon ces considérations, les communautés établies et ayant acquis une légitimité comme les communautés du secteur des « institutions publiques » auront un pouvoir fortement bureaucratisé reposant sur une logique légale-rationnelle. « L'administration purement bureaucratique […] est, de toute expérience, la forme de pratique de la domination la plus rationnelle du point de vue formel. Dans tous les domaines (Etat, Eglise, armée, parti, entreprise économique, groupement d'intérêts, association, fondation, etc.), le développement des formes ‹ modernes › de groupement s'identifie tout simplement au développement et à la progression constante de l'administration bureaucratique : la naissance de celle-ci est, pour ainsi dire, la spore de l'Etat occidental moderne » relève Weber (1971a : 297–298).

Concrètement, la domination des groupes hiérocratiques devrait tendre vers une administration légale du pouvoir, encadrée démocratiquement et basée sur un système juridique rationnel pour être légitime. Cette administration du pouvoir entraîne une bureaucratisation avec des conseils qui légifèrent selon des normes, comme la compétence, la formation, le contrat de travail, etc. Une professionnalisation s'accroît avec plus de salariés et des postes segmentés selon des niveaux de compétence.

A l'autre pôle, ce sont des collectifs où il est attendu une gestion du pouvoir moins basée sur une domination rationnelle-légale, mais plus charismatique. Le responsable spirituel est embauché pour ses compétences personnelles et moins en fonction d'un cahier des charges et d'une formation. Il sera partie prenante de la direction du collectif qui sera beaucoup moins bureaucratique. Selon Weber, la légitimité recherchée ici est celle des membres par la virtuosité.

Statut du responsable

Un facteur important pour évaluer le type d'un magistère est la formation qu'il requiert pour ses cadres spirituels. Le niveau de formation du responsable fournit une bonne indication du type de leadership d'une communauté. Pour Peter Blau, il s'agit même du paramètre le plus objectif pour appréhender son caractère bureaucratique et ses performances (Blau, 1994). Dans la typologie wébérienne, le modèle institutionnel rituel possède un type de pouvoir spirituel représenté par un charisme de fonction. Ce dernier ne dépend pas de facultés personnelles, mais bien d'exigences institutionnelles comme celle d'une formation théologique ad hoc. Le magistère institutionnel pourvoit une fonction au responsable. Le rôle de la formation et le professionnalisme des cadres sont donc importants dans ce type de groupe.

A l'autre extrême, selon Weber, l'exercice du pouvoir repose sur un charisme personnel qui n'a pas à se soucier réellement d'une formation de haut niveau en vue de l'accès à une position de responsabilité spirituelle. Le leader tend vers le type « prophète » avec un magistère charismatique. La formation est alors moins importante pour ce type de groupe qui sera par voie de conséquence beaucoup moins bureaucratique que le précédent. Il avait été observé dans les relevés structurels que le secteur des « institutions publiques » engageait à 100% du personnel formé, celui des « institutions privées » à 78% et celui des « institutions naissantes » à 59%. Ceci constitue déjà un premier éclairage significatif.

Il a encore été demandé au responsable spirituel s'il avait un diplôme d'un séminaire ou d'une faculté de théologie. Une formation plus exigeante qui creuse l'écart entre les « institutions publiques » avec 98% de réponses affirmatives contre 56% pour les « institutions privées » et 36% pour les communautés du dernier secteur. Sur ce point, nous observons donc que les « institutions publiques » ont un très haut taux d'universitaires comme responsables spirituels. Cette donnée indique que ces institutions reposent sur un charisme de fonction. L'organisation ecclésiastique pose des exigences théologiques et institutionnelles pour engager ses ministres du culte, manifestant ainsi son caractère bureaucratique. Les trois secteurs institutionnels président à la distinction en trois grands groupes de communauté sur le plan de la formation des responsables, le premier avec des responsables très qualifiés, le deuxième avec des leaders en moyenne moins formés et le troisième avec des responsables peu formés dans la majorité des groupes.

La gestion du salaire du responsable spirituel

Une autre question importante pour appréhender le type de pouvoir est d'aborder le niveau de bureaucratie par la structure administrative. Le pouvoir bureaucratique, basé sur un système rationnel-légal, se gère dans des sphères de compétence. Le conseil de direction dépend d'une importante structure supralocale pour administrer les grandes stratégies et considère le responsable spirituel comme une compétence particulière. Le pouvoir peu bureaucratique (charismatique) est moins administratif et se gère selon les vertus et compétences des personnes, l'entité locale est plus importante que l'institution globale. Le responsable spirituel y joue un rôle central. Dans notre enquête, deux variables fournissent assez simplement une indication de ce caractère. La première s'intéresse à la gestion financière des salariés, à savoir si c'est le collectif local ou une entité supérieure qui gère les salaires.

La seconde explore la place laissée au responsable spirituel dans le conseil de direction du groupe[83].

La gestion du salaire suppose deux types d'administration, celle sur le plan local, et celle sur le plan extra-local. La première indique un éclatement de la confession/tradition en petits groupes indépendants. A l'extrême, c'est le modèle congrégationaliste qui prévaut dans ce cas de figure. Inversement, la gestion sur le plan supralocal implique une importante structure centralisée avec une administration forte dépassant le cadre de la communauté, tendant vers le modèle d'organisation du charisme de fonction. Sur ce plan, les « institutions reconnues » gèrent à 65%[84] le salaire des responsables dans une structure dépassant le cadre strict de la paroisse locale. 45% des entités du secteur des « institutions privées » et 9% pour celles des « institutions naissantes ». On constate donc, à l'instar de Weber une administration bureaucratisée de type « Eglise » pour les premières et, soulignant notre constat d'institutionnalisation embryonnaire pour les troisièmes, il n'est pas étonnant de constater que moins de 10% des communautés bénéficient d'une administration centrale pour gérer les salaires de plusieurs groupes. Entre-deux se situent les « institutions privées » qui, plus établies, sont plus bureaucratisées. Cette observation confirme le propos émis sur la question de la formation du responsable. Chaque secteur institutionnel décrit un environnement inégal, offrant davantage de moyens de suivre le modèle paroissial à certains collectifs plutôt qu'à d'autres. Peu importe le mécanisme, les communautés plus établies se profilent comme des groupes plus bureaucratisés que les autres.

La place du responsable spirituel dans le conseil de direction

Un autre point à disposition pour apprécier le style de leadership des communautés est la place des responsables spirituels dans le conseil de direction. Il avait été remarqué que, sur ce point, les collectivités locales présentaient une belle homogénéité puisqu'elles sont plus de neuf sur dix à être encadrées par un tel organe. En Suisse, un conseil médian est composé de sept personnes, sans distinction significative entre les communautés. La place du responsable spirituel dans ce conseil est alors importante à observer. Elle fournit des indices de gestion de l'autorité. Dans le cas d'un pouvoir institutionnel, le responsable spirituel est un acteur parmi d'autres, tandis que dans le modèle

83 Respectivement conseil de paroisse.

84 Une large partie des 35% de communautés qui gèrent le salaire au niveau local provient du fait de l'impôt ecclésiastique administré au niveau communal, donc paroissial.

du leadership charismatique le responsable est un acteur de premier plan. Ils sont 76% dans le secteur des « institutions publiques » à participer au conseil, avec une voix consultative pour certains et une voix délibérative pour d'autres. Dans 89% des cas, les « institutions privées » répondent que le responsable prend part aux décisions du conseil de direction. Il n'y a d'ailleurs que les communautés néo-apostoliques avec un taux de 42% qui dérogent à la règle des 90% dans ce secteur. Pour les « institutions naissantes », 67% des responsables participent au comité de direction.

Pour les communautés des « institutions publiques », particulièrement les Eglises réformées, une enquête antérieure est disponible et pourra nous informer de l'évolution des tendances. Les auteurs de l'étude menée de 1982 à 1986 notent pour le protestantisme romand et français que « plus de la moitié des [conseillers de paroisses] ont été contactés par le pasteur. On pourrait en déduire que celui-ci fait et défait les conseils.[…] Même là où il existe un comité électoral pour élire les ‹ papables ›, comme à Genève, l'influence du pasteur reste prépondérante » (Campiche *et al.*, 1990 : 135). Cette observation d'une enquête précédant la nôtre laisserait supposer que les Eglises protestantes réformées de Suisse ont toutes un pasteur ayant rôle de pivot dans le conseil de paroisse. Ce n'est pas exactement notre constat. Dans 70% des cas, un pasteur est présent au conseil, mais il n'a le droit de vote que dans dix cantons ! Dans neuf autres, il n'a qu'une voix consultative. Dans cinq cantons, il n'obtient le droit de vote que s'il est élu au conseil par l'assemblée de paroisse (dont un canton où il passe d'une voie consultative au droit de vote). Enfin, dans trois cantons, le pasteur ne peut participer au conseil. Les différentes données actuelles à notre disposition montrent le caractère délimité dans une administration du pouvoir local pour le pasteur protestant[85].

Bien entendu, vingt-cinq ans se sont écoulés entre les deux enquêtes. Cela signifierait que la figure pastorale est en net déclin et que les législations d'Eglises cantonales sont de plus en plus favorables à un conseil administratif. La question reste ouverte ! En 2000, la nouvelle constitution de l'Eglise évangélique réformée vaudoise laisse le droit de vote au pasteur dans le conseil. Tandis que les nouveaux textes législatifs de l'Eglise réformée évangélique neuchâteloise – qui, après la fusion des paroisses de 2003, s'est trouvée dans la situation de paroisses avec à chaque fois une équipe pastorale –, prévoit la règle à un seul pasteur, représentant de la corporation, siégeant au conseil. Ces deux textes n'allant pas dans la même direction ne nous permettent pas de trancher.

---

85 Je remercie Edmée Ballif, assistante en sociologie à l'Université de Lausanne, pour l'aide apportée dans la collecte des informations complémentaires.

Au sujet des paroisses catholiques chrétiennes, les prêtres n'ont pas le droit de vote. La constitution ne se prononce cependant pas sur ces prérogatives, se déchargeant sur le règlement d'application du Synode[86]. Pour cette Eglise, avec la compréhension épiscopo-synodale articulant mode synodal et mode épiscopal pour les prises de décisions, le ministre ne prend pas part à la prise de décisions finale. Il est toutefois consulté dans la recherche du consensus entre les deux offices. Comme nous l'a écrit le curé Jean-Claude Mokry de l'Eglise catholique chrétienne de Genève, « le curé ne fait pas partie du conseil de paroisse – ce qui pour nous préserve sa liberté »[87]. Mais les décisions doivent être prises en concertation entre le conseil et le curé, c'est pourquoi les ministres participent en général au conseil où ils peuvent exprimer leur point de vue. Tout comme les Eglises protestantes, nous pouvons constater un pouvoir administratif fort comprenant les prises de position que pourrait prendre un curé.

Dans le cas des paroisses catholiques romaines, les prêtres sont présents aux conseils de paroisse (corporations ecclésiastiques). Par contre selon les cantons, ils ont soit une voix consultative comme à Zurich, Fribourg ou Saint-Gall, soit le droit de vote comme dans les cantons de Lucerne, Vaud et Zoug. Dans certains cantons où le prêtre n'a qu'une voix consultative, il peut être élu au conseil pour pouvoir siéger au conseil de plein droit, comme dans les cantons de Schwytz ou de Glaris. En conséquence, puisque le prêtre est légalement présent dans chaque conseil de paroisse, c'est alors sur le poids donné à sa voix que s'opèrent les différences entre cantons (Pahud de Mortanges, 2010)[88].

Un autre facteur intervient pourtant. La représentation du curé dans le conseil de paroisse catholique romaine dépend également de contraintes en dehors du cadre légal par la disponibilité des prêtres. Dans plusieurs régions, crise des vocations oblige, il n'y a plus assez de ministres pour se rendre dans tous les conseils. Pour les paroisses intégrées à une structure en Unité pastorale, le prêtre ne peut raisonnablement se rendre qu'au conseil de l'UP et de la paroisse où sa cure est située[89]. Selon notre enquête le prêtre participe au conseil dans les trois quarts des paroisses. Cela signifie à ce jour qu'un quart des communautés n'ont plus de prêtre disponible pour siéger au conseil. Même si légalement la place leur est donnée (au moins pour une voix consultative),

86 Art. 18. 2 de la constitution (1989) et du règlement d'application de l'Eglise.
87 Message électronique du 1er février 2010.
88 Je remercie ici Raimund Suess, assistant à l'Institut de droit canon à l'Université de Fribourg, de m'avoir épaulé pour dresser la liste des types de règlements des conseils pour l'Eglise catholique en Suisse.
89 Selon entretien avec Arthur Lambert, prêtre et sociologue dans le canton de Fribourg.

un important taux de vacance est constaté. Finalement, relevons que pour les corporations ecclésiastiques catholiques, sous l'effet de contraintes tant légales que pratiques, le pouvoir administratif est conséquent.

La question de la présence du responsable spirituel est assez délicate puisque certains groupes excluent le responsable, d'autres le consultent, d'autres encore l'élisent et enfin d'autres lui accordent de fait le droit de vote dans l'organe de direction. Cette complexité est en elle-même un indicateur de bureaucratisation. Un cadre rationnel-légal substantiel est mis en place pour présider à la gestion de l'autorité pastorale face à celle du conseil. Les « institutions publiques » ont ainsi un style de leadership laissant moins de liberté au responsable spirituel pour prendre les décisions stratégiques du collectif local. En général, peu importent les modalités, le responsable est considéré comme un employé adjoint au conseil de direction (employeur ou représentant local de l'employeur).

Pour les autres et spécialement les « institutions privées », le ministre est perçu comme un pair prenant part aux décisions du groupe. Les auteurs de « l'exercice du pouvoir dans le protestantisme » avaient déjà noté dans leur enquête l'émergence d'un profil égalitaire entre pasteur et conseillers de paroisses provenant essentiellement des communautés évangéliques, la grosse part des entités de ce secteur. « En fait rien de très étonnant à cela quand on connaît l'ecclésiologie de ces assemblées[90] et leur conception de la doctrine des ministères. De plus, comme nous l'avons vu, un grand nombre de ces Eglises n'ayant pas de pasteur, elles vivent un ministère collégial » (Campiche *et al.*, 1990 : 163). L'ecclésiologie à laquelle font allusion les auteurs est certainement la conception du pasteur comme un membre dans un conseil de direction spirituelle[91], davantage formé théologiquement certes, mais n'ayant ni plus ni moins de prérogatives que les autres conseillers. Conception confirmée par la même enquête qui relate un peu plus loin : « Par voie de conséquence, il n'est donc pas surprenant de compter un faible nombre de cléricaux dans le milieu évangélique » (Campiche *et al.*, 1990 : 163)[92]. Il apparaît ainsi que pour les collectifs locaux de ce secteur le responsable spirituel fait presque automatiquement[93] partie de l'organe de décision de la communauté.

A ce sujet, les deux Eglises de la Fédération des Eglises protestantes de la Suisse à tendance évangélique, l'Eglise évangélique méthodiste et l'Eglise

90 Les auteurs font référence aux « Assemblées évangéliques de Suisse romande » devenue FREE depuis.

91 Cette ecclésiologie mentionnée est implicite, elle n'est pas définie ailleurs par les auteurs.

92 Pour les auteurs de la recherche, « les cléricaux » correspondent aux types de conseil qui considèrent le pasteur comme une figure prééminente du conseil (1990 : 161).

93 A l'exception des communautés néo-apostoliques.

évangélique libre de Genève ont toutes deux une réglementation allouant un plein droit au ministre de siéger d'office au conseil. « Les pasteurs des [églises évangéliques] sont régulièrement considérés comme des ‹ anciens parmi les anciens › et ne jouissent d'aucun monopole » observait Marc Lüthi (1994 : 53) à partir de son enquête sur le milieu. Ainsi, le ministre participe habituellement au conseil spirituel de l'institution locale. La voix du ministre possède plein droit dans les prises de décisions stratégiques. Dans la constitution de l'Eglise évangélique libre de Genève (version 1982, modifiée 2011) , le conseil est d'abord entendu comme une entité spirituelle. « A l'exemple des collèges d'anciens de l'Eglise primitive, les membres du Conseil portent ensemble la responsabilité spirituelle ainsi que celle de la bonne administration de la paroisse » relate l'article 6.4.2. La présence pastorale est ainsi requise. Pour l'Eglise méthodiste, même l'organe suprême de l'Eglise – la *Conférence* présidée par l'évêque – est composé de tous les membres du corps pastoral et d'un nombre égal de membres laïcs[94]. Ces deux Eglises positionnées à proximité du secteur des « institutions publiques » offrent aux pasteurs un droit automatique de délibération. Pour les autres communautés des « institutions privées », il n'existe parfois aucune législation statutaire des collectifs délimitant le pouvoir du responsable spirituel. Dans neuf entités sur dix, le ministre participe d'office aux décisions du conseil de la communauté. Le leadership de ce secteur se révèle être bien plus polarisé sur la dimension spirituelle. A l'appui, le constat de Lüthi que pour les évangéliques dans 78,4% des cas, « les membres perçoivent le groupe d'anciens avant tout comme l'autorité spirituelle de l'Assemblée » est à l'image du conseil pastoral ou paroissial de l'Eglise catholique et non à celui du conseil (légal) de la corporation ecclésiastique plus administratif avec son corollaire bureaucratique.

Au sujet du secteur des « institutions naissantes », qui présentent le taux le plus faible, la différence est à chercher dans le faible degré d'institutionnalisation. De nombreuses communautés n'ayant aucun responsable spirituel salarié, il n'est alors pas nécessaire d'établir de règles. Ce paramètre s'ajoute aux autres facteurs indiquant une bureaucratisation très inférieure aux deux autres secteurs.

La gestion de l'autorité se veut administrative et bureaucratisée pour le premier secteur. Dans le second, la prépondérance du pouvoir spirituel permet davantage de liberté à la figure pastorale, autorisant ainsi une gestion plus charismatique du groupe. Dans le troisième, le leadership paraît moins encadré structurellement. Ces contrastes mettent en lumière des dynamiques différenciées par des contraintes environnementales inégales. La légitimité qui

94 http ://ueem.umc-europe.org [consulté le 15 août 2010].

ouvre l'accès aux ressources dépend de paramètres différents selon la position d'un groupe dans le champ institutionnel.

Cette disparité guidée par la segmentation du champ s'explique par une dynamique de légitimation différente. Dans le premier secteur, la gestion du pouvoir se fait selon les standards des grandes administrations publiques avec des professionnels encadrés par un cahier des charges. Ces entités se légitiment aux yeux de l'Etat en suivant le modèle administratif qui assure aussi son financement. Une variable permettant de souligner le caractère bureaucratique et hautement professionnalisé de ces groupes est le fait qu'aucune communauté de ce secteur n'accepte une prédication par une personne qui n'a pas reçu de formation religieuse.

Ce taux tombe à 31% pour les « institutions privées » qui autorisent ainsi largement les membres, même s'ils ne sont pas formés, à prononcer le discours principal. Lors d'une enquête de terrain auprès d'une communauté évangélique, nous avions pu relever comment l'usage du témoignage et de la prise de parole des membres à la place de la prédication permettaient d'encourager ou de reconfigurer la communauté (Monnot, 2009). Nous avions également observer un fait intéressant : si l'autorité semble puiser sa reconnaissance premièrement auprès des membres, elle est fortement tributaire de l'encadrement pastoral (Gonzalez & Monnot, 2008). En conséquence, pour ce secteur, la légitimation n'est pas uniquement dépendante de standards bureaucratiques, puisqu'elle doit également reposer sur les membres. L'environnement institutionnel fournit des normes et lois partagées par l'ensemble de la société. Les membres, pourvoyeurs directs des finances du groupe, légitiment une autorité qui cultive des liens proches avec eux (tout en respectant les règles et normes de la société). Cela aura pour incidence de maintenir un caractère charismatique[95] à l'autorité dans les limites des règles assurant, elles aussi, la pérennité du collectif religieux local. Comme le relevait Weber : « Plus l'organisation revêt le caractère spécifique d'un groupement communautaire, plus la position prééminente des prêtres est confrontée à la nécessité de tenir compte, s'ils veulent maintenir et élargir le nombre des adeptes, des besoins des laïcs » (1996 : 174). Ainsi, le fait que ces communautés se trouvent dans ce secteur environnemental les contraint à un degré de bureaucratisation moins achevé que les « institutions reconnues » car elles doivent tenir compte des besoins des membres.

---

95 Comme nous l'avons noté dans nos précédentes enquêtes, ce trait charismatique peut évidemment reposer sur des récits miraculeux (Monnot & Gonzalez, 2011), mais pas seulement, puisque c'est d'abord le récit du membre (ou du responsable) relatant son rapport avec Dieu qui maintient ce trait (Monnot, 2009).

Tableau 3 : Eléments composant l'échelle bureaucratique

	Eléments	Questions	Institutions publiques	Institutions privées	Institutions naissantes
1	Organisation supralocale	Votre communauté fait-elle officiellement partie d'une organisation faîtière comme une fédération, une Eglise ou une autre forme d'association ?	100%	89%	78%
2	Organisation locale	Votre communauté a-t-elle un conseil ou groupe de direction qui discute des stratégies ou des objectifs de la communauté ?	96%	91%	68%
3	Organisation spirituelle	Y a-t-il une personne en charge de la communauté sur le plan spirituel, prêtre, pasteur principal, guide spirituel, etc. ?	99%	88%	62%
4	Formation du responsable	La personne de référence a-t-elle obtenu un diplôme d'une faculté de théologie ou d'un séminaire ?	98%	56%	36%
5	Discours principal	Généralement, pour prononcer le discours principal de la célébration, faut-il avoir suivi une formation religieuse spécifique ?	96%	31%	65%
	Echelle de bureaucratisation[a)]	Moyenne des points attribués pour chacune des communautés du secteur	4,8	3,6	2,6

a) Coefficient de l'alpha de Cronbach est de 0,5 (valeur limite).
1 point = oui, maximum 5 points.
Source : *National Congregations Study*, NCS 2009.

Afin de synthétiser le propos sur la bureaucratisation des groupes, une vue générale selon cinq variables discutées (ici ou dans un précédent chapitre) retranscrit les pourcentages des réponses affirmatives à chacune des questions dans les trois secteurs institutionnels (tableau 3). Une échelle de bureaucratisation résume ces variables. Elle permet de bien percevoir le contraste entre les trois secteurs du champ des organisations religieuses locales. La disparité des valeurs entre le premier, fortement bureaucratisé, le second moyennement et le troisième faiblement, souligne encore une fois les effets d'une légitimation différenciée dans un champ organisationnel. D'un côté, une

légitimation large et étatique va de pair avec une autorité rationnelle-légale de type bureaucratique et de l'autre une organisation en cours d'installation prend un certain temps à s'institutionnaliser, aboutissant à un score faible sur l'échelle proposée.

Les indications sur la formation du responsable fournissent-elle une confirmation des théories de Weber, à savoir qu'au départ un groupe se forme autour d'une autorité charismatique, puis peu à peu se bureaucratise pour mettre en place une autorité rationnelle-légale ? Les données à notre disposition permettent de confirmer en partie le processus décrit par Weber. L'échelle résumant cinq variables de bureaucratisation reflète bien ce processus. Les communautés établies sont bureaucratisées alors que les institutions naissantes dépendent d'un pouvoir beaucoup plus charismatique. Le processus n'est pourtant pas « inéluctable » : des contraintes institutionnelles font obstacle à la pleine adoption d'un pouvoir rationnel-légal pour une partie des organisations religieuses. Les impératifs du leadership sont différents selon les secteurs de légitimité du champ.

L'appartenance à un secteur aura des conséquences sur le degré de bureaucratisation d'un groupe. En effet, ce n'est pas toujours la communauté qui choisit « librement » son type de leadership. La légitimité accordée par l'environnement à certaines organisations fournit des moyens et un rayonnement différent pour leurs activités. Les « institutions publiques » ont ainsi les moyens de mettre en place un système bureaucratique, avec du personnel administratif – nous le verrons dans les prochains paragraphes –, un service de ressources humaines qui permet l'établissement d'un cahier des charges, etc. Pour les autres communautés, les impératifs sont différents.

Néanmoins un processus est observable pour les communautés suisses. Bien que le second secteur institutionnel récolte moins de points que le premier sur l'échelle de bureaucratie, le résultat final laisse apparaître un taux relativement élevé de bureaucratie. Cela provient d'une part du processus décrit par Weber, mais également du fait que les organisations appartenant au même champ institutionnel ont intérêt à se ressembler et prendre des formes différentes selon un principe isomorphique déjà décrit. Par la légitimité différenciée selon les secteurs, les communautés ne sont pas toutes soumises aux mêmes contraintes. Les ressources et moyens pour suivre un modèle sont différents. Une communauté des « institutions privées », par exemple, n'a pas la force financière pour s'offrir une administration ; elle ne peut exiger de son responsable souvent à temps partiel, parfois bénévole, d'être en possession d'un diplôme universitaire. De plus, la légitimité, qui provient pour une bonne partie des membres, empêche le développement intégral d'un leadership bureaucratisé Cette disparité environnementale explique pour une bonne

part les différences significatives que nous observons entre chaque secteur institutionnel sur le point de la formation du responsable. A un pôle, les « institutions publiques » montrant un système bureaucratique vigoureux et à l'autre pôle, les « institutions naissantes » avec un caractère bureaucratique beaucoup plus faible.

Le nombre de salariés

La structure qui encadre le responsable étant discutée, un autre paramètre pour appréhender le degré de bureaucratie d'un groupe est l'effectif constituant le personnel employé pour entourer le ou les responsables spirituels. Plus leur main-d'œuvre est importante, plus il est nécessaire bien entendu d'avoir une instance administrative pour la gérer. Celle-ci conduira à une bureaucratisation élevée avec des règlements, cahiers des charges spécifiques, etc. Les auteurs de « l'avenir des réformés » notent à ce propos que : « Les programmes proposés par les Eglises sont devenus plus variés, les structures d'organisation plus complexes. Le travail d'équipe a pris plus d'importance. [...] On en vient de plus en plus à considérer les Eglises comme des organisations à but non lucratif d'un genre particulier qui sont obligées de se faire leur place dans un environnement social complexe où elles se trouvent en concurrence avec d'autres » (Stolz & Ballif, 2011 : 171). Une administration managériale impose alors ses standards, poussant les groupes à se bureaucratiser. Un autre aspect induit par le travail en équipe relevé par Willaime est celui de la notion de vérité. Spécialement dans le protestantisme, mais cette dimension n'est pas absente des autres structures religieuses, il remarque que plusieurs tendances théologiques cohabitent, posant un « problème de la direction ecclésiastique » (Willaime, 1992 : 112). Pour ne pas prendre position entre des responsables spirituels égaux, le conseil devra gérer administrativement le groupe, laissant le soin de trancher à un organe supérieur, spirituel ou académique pour les affaires théologiques. Le nombre de salariés d'une entité locale est en conséquence un autre indice important du degré de bureaucratisation d'un groupe.

Sur ce paramètre, les secteurs se distinguent significativement. Il apparaît que 25 % des « institutions publiques » ont en moyenne plus de 10 salariés (que ce soit à temps plein ou partiel), 10 % des communautés les plus grandes de ce secteur salarient même vingt personnes et plus ! Dans ce segment, on compte en moyenne 6,8 employés à temps plein comme à temps partiel. Pour les « institutions privées », la moyenne est de 1,9 personne employée par unité locale. Cela signifie que 75 % des communautés ont moins de deux personnes salariées. Un petit nombre, représentant le 10 % des entités de ce segment, rétribue quatre personnes et plus. Cette moyenne de 1,9 est simplement

l'effet des grandes communautés urbaines qui salarient plusieurs personnes, alors que l'immense majorité des collectifs locaux n'emploient qu'un seul pasteur[96]. Soulignons encore que plus du tiers (36 %) des groupes ne rémunèrent personne, alors qu'ils ne sont qu'1% dans ce cas pour les « institutions publiques ». Le nombre de salariés diminue encore pour les « institutions naissantes » puisqu'en moyenne, elles ne rémunèrent que 0,8 personne par groupe. Seules 10 % de ces communautés emploient deux personnes ou plus et 80 % ne salarient personne. La situation de la moyenne du personnel engagé (à plein temps ou à temps partiel) par les communautés dans chacun de ces trois grands secteurs est présentée dans le tableau 4.

La deuxième colonne du tableau indique les personnes salariées à plein temps. Même si elle reste significative[97], la disparité entre les collectifs semble diminuer. Les « institutions publiques » ont presque en moyenne une personne engagée à plein temps, pendant que les « institutions privées » en comptent 0,65 et les « institutions naissantes » en ont 0,2. On remarque ainsi que l'écart se creuse entre les unités des différents secteurs puisque la part des ministres à plein temps ne représente qu'un septième du personnel des communautés du premier secteur, un tiers du deuxième et un quart du troisième. Deux autres colonnes du tableau 4 indiquent le taux pour 100 membres réguliers. Elles fournissent un éclairage alternatif sur la situation des employés dans la perspective du membre. Peu de différence à noter sinon que l'inégalité est exacerbée sur le plan du nombre d'employés et atténuée pour le nombre de ministres à plein temps. Deux facteurs sont à mettre en rapport, le premier est le fait que les institutions publiques ont des employés qui dépassent le cadre de la communauté des membres réguliers (aumônerie, catéchisme, etc.) passant de 6,8 à 7,8 dans la perspective des fidèles. Le second facteur provient du fait que les communautés des « institutions naissantes » sont généralement plus petites que les autres avec un nombre de salariés passant de 0,8 à 1,4 personne suivant la perspective.

---

96 La médiane = 1 et le mode = 1. Ces deux indicateurs montrent que la communauté médiane est à une personne dénotant que c'est un petit nombre de grandes communautés qui tirent la moyenne vers le haut. Le mode signifie que la majorité des groupes n'ont qu'une personne. 24% des groupes évangéliques n'emploient personne, 37% emploient une personne et 12,4% en emploient deux, 10,8 en salarient trois. Les 15,2% restant emploient plus de personnel.

97 Bien que l'effet principal soit significatif avec des tests post-hoc de Bonferroni, on constate que la différence entre les groupes n'est cependant pas toujours significative. Ainsi, concernant le nombre de personnes salariées, c'est la différence entre les « institutions publiques » et les autres qui est significative. Pour le nombre de ministères à plein temps, les secteurs sont tous significativement différents.

Tableau 4 : Nombre de salariés par communauté

Secteurs	Par communautés		Pour 100 membres réguliers	
	NB salariés	NB ministères (plein temps)	NB salariés	NB ministères (plein temps)
Institutions publiques	6,8	0,9	7,8	0,8
Institutions privées	1,9	0,65	1,7	0,7
Institutions naissantes	0,8	0,2	1,4	0,3

Source : *National Congregations Study*, NCS 2009.

Pour les « institutions publiques », la part des temps partiels est considérable, ceci pour plusieurs raisons. Premièrement, la crise des vocations dans l'Eglise catholique provoque des vacances qu'il faut bien combler par des temps partiels. Actuellement, cela devient un luxe pour les paroisses catholiques de disposer d'un prêtre à plein temps. Les prêtres se partagent fréquemment plusieurs communautés. Il n'y a en Suisse que 1173 prêtres ordonnés pour 1644 paroisses catholiques. L'Eglise emploie alors des diacres, des assistantes ou assistants pastoraux, travaillant également sur plusieurs groupes locaux ou à temps partiel. Deuxièmement, les Eglises cantonales protestantes, dans un souci d'efficience, ont tendance à mettre un pourcentage de leurs pasteurs à disposition du ministère hors paroisse (région, service régional) réduisant ainsi le nombre de ministres à plein temps pour une entité locale. Troisièmement, l'accroissement du nombre de pasteures (protestantes) et d'assistantes de paroisses (catholiques) implique une augmentation du temps partiel. En Suisse, 57,8% des femmes étaient employées à temps partiel en 2009, contre 13% des hommes[98]. Soulignons que cette configuration du nombre de salariés n'est possible que dans un cadre institutionnel fort avec, comme corollaire, une administration plus fonctionnarisée de la communauté.

Pour connaître la répartition des tâches du personnel employé par les communautés, Michaël Marti et ses collaborateurs ont analysé la répartition du temps de travail de plusieurs Eglises en Suisse (Marti *et al.*, 2010). Ils ont comptabilisé le temps de travail selon les sphères cultuelle, sociale et auxiliaire. Pour les personnes spirituelles (prêtres, pasteurs, diacres, assistants de paroisses, etc.) le temps est réparti selon les données fournies entre les domaines cultuels et sociaux. Les catéchistes ont été classés dans le domaine spirituel, les organistes et autres musiciens dans les activités sociales, le secrétariat, la gestion financière et les sacristains sont catégorisés dans le domaine auxiliaire. La répartition entre ces domaines est présentée pour deux secteurs institutionnels dans la figure 7.

98 Source : OFS 2009.

Figure 7 : Pourcentages de postes rémunérés affectés aux domaines d'activités

	Institutions publiques	Institutions privées
Non-affecté		
Auxiliaire		
Social		
Culturel		

Source : FAKIR 2009.

A la lecture de cet histogramme empilé, on constate globalement que la plus grande part du travail rémunéré l'est pour des tâches cultuelles. Les groupes se distinguent sur les tâches auxiliaires (administration, conciergerie, etc.) nettement plus importantes dans les communautés du secteur des « institutions publiques » avec 26% contre 12% pour celui des « institutions privées ». Cette importance du travail administratif pour les communautés du premier secteur témoigne encore une fois d'un caractère nettement plus bureaucratisé du leadership. Sur le plan du pourcentage imparti au domaine social, Marti et ses collaborateurs l'expliquent ainsi : « Les ecclésiastiques au service des Eglises libres consacrent comparativement à leurs collègues des Eglises nationales plus de temps pour des prestations à caractère social. Cela tient au fait que ces pasteurs, en tant que dirigeants de communauté, assument souvent en parallèle des tâches confiées habituellement à du personnel spécialisé dans les Eglises nationales » (Marti *et al.*, 2010 : 50). Il apparaît sous un autre angle ce que nous avions observé dans notre enquête : les « institutions publiques » ont un large éventail de personnel composé de spécialistes comme des prêtres, des musiciens, des diacres pour le travail social, des auxiliaires pour l'administration, alors que la majorité des « institutions privées » n'ont même pas un salarié à plein temps pour s'occuper de tous ces domaines[99].

99 Lüthi (1994 : 128) a relevé qu'un pasteur évangélique passe 35,1% du temps au bureau (étude biblique et préparation de sermon inclus), 27,5% pour des visites pastorales, 11,7% pour des activités externes, 10,1% pour la vie d'Eglise, 7,7% pour les groupes de la communauté, 7,9% pour des divers professionnels.

Dans ce contexte il est entendu que plus le nombre de salariés est important et plus l'administration du pouvoir est forte, moins la part de salariés occupés à des tâches spirituelles est grande. Les différents paramètres examinés jusqu'ici sur la place du responsable spirituel nous permettent de tirer un premier bilan : les « institutions publiques » manifestent un type de leadership institutionnel. Le responsable spirituel occupe une position répondant à des critères institutionnels. Il a peu de pouvoir et sa personne ne joue pas le rôle principal dans l'obtention de sa position. Entouré par plusieurs autres salariés, son travail est segmenté. Ce leadership correspond au type wébérien du charisme de fonction. Sous la contrainte étatique avec les législations cantonales, la séparation des pouvoirs entre le responsable, les organes directeurs et idéologiques est élevée.

Les auteurs de « L'exercice du pouvoir dans le protestantisme » avaient déjà relevé plusieurs types d'autorité pour le conseil de paroisse : 1) le conseil d'administration, 2) le parlement, 3) l'équipe d'animation, 4) l'autorité spirituelle. Selon eux les paroisses réformées se reconnaissaient dans les trois premiers modèles. Pour les Eglises évangéliques, ils notaient que « leurs conseillers ou anciens se démarquent fortement de leurs collègues réformés ou luthériens par la conception du rôle qu'ils attribuent à leur conseil. Pour plus de la moitié de ces derniers, le conseil est avant tout ‹ une autorité spirituelle ou morale › position en conformité avec leurs orientations théologico-religieuses » (Campiche *et al.*, 1990 : 141). Selon ces auteurs, deux grandes tendances dépendant de l'appartenance ecclésiale avec ses éléments historiques, théologiques et structurels scindent l'exercice du pouvoir dans le protestantisme. Inspirés par Weber (Weber, 1971a), ils distinguent une polarité entre l'exercice du pouvoir selon une « éthique de la responsabilité » et une « éthique de la conviction ». L'une est plutôt « libérale », l'autre plutôt « stricte », « ayant à préserver sa spécificité ‹ religieuse ›, le groupe paroissial local a pour ciment des références communes qui ont tantôt valeur normative, tantôt valeur de repère » remarquent-ils (Campiche *et al.*, 1990 : 123). Cette observation est confirmée par notre enquête, puisqu'il apparaît que les Eglises réformées, mais également les autres « institutions publiques », suivent des règles de fonctionnement administratif avec une autorité bureaucratique. Pour les communautés du secteur des « institutions privées », plusieurs indicateurs semblent pointer également un certain degré de bureaucratie, mais une « éthique de la conviction » qui permet de se légitimer face aux membres ayant pour horizon l'entité locale.

Les pressions environnementales qui poussent les groupes à se ressembler comme le proposent les théories néo-institutionnalistes sont repérables sur le plan de la bureaucratie. Les groupes contraints par des normes légales s'ins-

titutionnalisent. Ils se fédèrent, ils sont organisés avec des conseils et leurs responsables sont très fréquemment formés. De plus, le contrôle social sur les sectes ou les collectifs religieux potentiellement dangereux pousse également les groupes à montrer une structure démocratique et un leadership cadré avec un minimum de normes légales. L'idée d'un processus en cours est soulignée ici par les collectivités des « institutions naissantes ». Elles ne sont pas encore fortement institutionnalisées, alors que celles arrivées depuis plus longtemps montrent un caractère bureaucratique plus fort.

« Oui à Sabo, non à l'évêque »

Un exemple médiatisé des méandres bureaucratiques de l'exercice du pouvoir dans une paroisse est l'affaire du curé Sabo qui a défrayé la chronique entre 2005 et 2008 et dont voici quelques détails. « ‹ Ja zu Sabo, nein zu Bischof › : ce titre s'étalait mercredi en une de la Basler Zeitung, au-dessus d'une photo de paroissiens aux visages déterminés. L'affaire se passe à Röschenz (BL), petite commune d'un millier d'habitants. Hier, la totalité des 415 paroissiens présents lors de l'assemblée paroissiale a refusé de suspendre le curé, Franz Sabo. Défiant ainsi l'évêque de Bâle, Mgr Kurt Koch, qui avait annoncé, par la voix du vicaire général, Roland-Bernard Trauffer, son intention de lui retirer sa mission *[missio canonica]*[100]. Du jamais vu dans l'histoire de l'Eglise catholique en Suisse » relatait Albertine Bourget dans *Le Temps* du jeudi 14 avril (2005).

L'affaire du curé Sabo est emblématique de la complexité du système démocratique catholique avec une double structure, l'une canonique et l'autre administrative. Cette dernière est l'entité reconnue par la plupart des cantons pour l'administration des impôts ecclésiastiques (Krüggeler & Weibel, 2009 ; Nay, 2006 ; Weibel, 1991). D'ordinaire, le retrait de la *missio canonica* par l'évêque est suivi d'un licenciement formel à valeur juridique par la paroisse. Dans l'affaire du curé Sabo, l'administration paroissiale, avec le soutien unanime de l'Assemblée de paroisse relatée dans la presse, a décidé de ne pas le licencier. Cela était d'autant plus menaçant que la paroisse disposait de suffisamment d'argent pour salarier le curé. Pour couronner le tout, elle obtint gain de cause en 2007 devant le tribunal cantonal qui reconnaissait que l'Eglise catholique de Bâle-Campagne et l'évêque Koch n'avaient pas respecté

100 Le curé a été suspendu une première fois en 2003 suite à ses propos du haut de la chaire (principalement ses critiques envers l'évêque qu'il considère comme un dictateur et un fonctionnaire sans cœur). La *missio canonica* (droit de prêtrise) lui a été retirée effectivement en mars 2005.

toutes les règles dans le cas d'un licenciement, elle avait enfreint certaines règles du droit du travail (Loretan & Bernet-Strahm, 2006).

L'affaire s'est finalement réglée par un accord à l'amiable. « L'évêque de Bâle, Kurt Koch, a réhabilité Franz Sabo, le prêtre rebelle de la paroisse de Röschenz (BL), avec lequel il était en conflit depuis plus de cinq ans. Lors de discussions menées discrètement ces dernières semaines, les deux hommes sont arrivés à un accord, selon un communiqué commun publié lundi. L'évêque Koch a rendu à Franz Sabo sa ‹ *missio canonica* ›, le droit d'exercer son ministère, et l'a confirmé dans la paroisse de Röschenz. Le prêtre a lui réaffirmé sa loyauté envers l'Eglise catholique et l'évêché de Bâle. Il a promis à l'avenir de ne plus recourir aux médias en cas de problèmes avec sa hiérarchie, mais de chercher un contact direct. La paroisse de Röschenz, qui a toujours soutenu son curé, a salué cette réconciliation. Même suspendu, Franz Sabo avait continué à prêcher et à dispenser les sacrements » relatait Catherine Cossy dans Le Temps du mardi 30 septembre (2008).

En Suisse, le système démocratique de la reconnaissance des Eglises par l'Etat a introduit une contrainte démocratique dans le système catholique hiérarchisé, soumis au droit canon (Altermatt & Giroud, 1994). Un prêtre se situe dans un engagement à deux contrats normalement soumis l'un à l'autre : la *missio canonica* que son évêque lui accorde selon le droit canon en vigueur dans toute l'Eglise catholique et son contrat de travail qui dépend du droit civil. Le cas du curé Sabo a permis de révéler, au moins, que la limite entre ces deux droits n'est pas complètement claire et que la soumission d'un droit à l'autre n'est pas forcément automatique[101]. « Car où s'arrête le droit canonique – basé sur une hiérarchie – et où commence celui du droit constitutionnel ecclésiastique, soumis au droit public ? » questionne Daniel Bucklar, assistant en droit des religions de l'Université de Fribourg (Fournier, 2007). Cette affaire fait saillir deux points importants sur un plan plus large.

Le premier est que les communautés religieuses ne peuvent se soustraire à la législation en vigueur. « Les Eglises ne peuvent être libres de s'organiser qu'au sein du cadre légal. Il ne peut pas y avoir de systèmes juridiques parallèles à l'intérieur de notre Etat de droit démocratique. C'est pour cette raison également que la ‹ charia › ne pourrait être reconnue entre les membres

101 L'affaire de l'évêque Haas avait déjà défrayé la chronique. Ses positions conservatrices allaient fortement à l'encontre des fidèles catholiques de Zurich. Le Conseil fédéral était alors intervenu auprès du pape Jean-Paul II qui avait ensuite scindé l'évêché de Coire en deux. Cela lui permit de créer un nouvel archevêché à Vaduz où il promut Wolfgang Haas. Un nouvel évêque a pu alors être nommé à Coire, dans un évêché amputé de la petite principauté du Lichtenstein.

d'une communauté musulmane en Suisse» a par exemple déclaré au Temps le porte-parole de la FEPS, Simon Weber (Cossy, 2007)[102].

Le second est relatif aux contraintes imposées par les cantons dans la reconnaissance de droit public. Une structure démocratique et conforme au droit suisse a été apposée à la hiérarchie catholique assujettie au droit canon (Pahud de Mortanges, 2010; Pahud de Mortanges & Tanner, 2005). Comme le relate Nay: «Ce n'est que grâce à ce dualisme que l'Eglise catholique romaine peut être reconnue comme une corporation de droit public» (2006: 37). L'affaire Sabo rappelle que le prix à payer par l'Eglise catholique pour accéder à la reconnaissance publique est la démocratisation d'une partie de ses structures, avec les aléas qui en découlent.

Cet exemple contraste singulièrement avec celui livré précédemment d'un président d'association musulmane qui se pliait aux règles suisses en constituant sa communauté en association. A cette bureaucratie minimale des «institutions naissantes» répond un système rationnel-légal complexe soutenu par une longue procédure démocratique. A Röschenz, on observe un pouvoir basé sur le respect des lois (un contrat de travail) où plusieurs spécialistes ont été appelés à fournir une expertise juridique. L'assemblée démocratique est conviée et s'exprime par un vote. L'appareil administratif du groupe agit comme cadre où se prennent les décisions et statue sur son employé. On saisit mieux alors que sur le plan du leadership, si les communautés religieuses délimitent un champ organisationnel spécifique par une autorité particulière, un monde les sépare selon les trois secteurs de légitimité. Les «institutions publiques» ont un système rationnel-légal complexe de régulation de l'autorité, alors que la majorité des «institutions naissantes» comptent sur le bon vouloir d'un membre bénévole pour assurer la conduite du groupe.

Bureaucratisation, facteur de différenciation

L'exercice du pouvoir et la bureaucratisation qui y est rattachée sont effectivement un facteur de différenciation confessionnelle comme le relevait Willaime (2004b). «Si les évolutions sociales contribuent à réduire les divergences confessionnelles dans les façons de concevoir et de pratiquer l'autorité, reste que ces divergences sont plus lourdes qu'il n'y paraît si, comme nous le pensons,

102 L'évêque de Bâle avait alors refusé le jugement du tribunal cantonal par une déclaration de six pages qui disait notamment «Je ne peux pas accepter ce jugement, ce serait une capitulation de l'Eglise face à l'Etat. On ne peut pas demander à un évêque de s'agenouiller de cette manière devant l'Etat». Pour l'encadrement légal du religieux, voir également (Pahud de Mortanges, 2003; 2010; Winzeler, 1998).

une identité religieuse est toujours plus ou moins liée à une façon de concevoir l'exercice de l'autorité […], sans modalités spécifiques de reconnaissance d'une autorité et de son fonctionnement » (2004b : 66). Classiquement, la sociologie des religions a pointé les différences confessionnelles. Notre analyse permet d'aller plus loin en faisant apparaître ici que ces disparités sont d'abord sectorielles avant d'être confessionnelles. Les communautés d'un secteur de légitimité se comportent de manière similaire ou très proche sur l'exercice du pouvoir. Par contre, sur ce point, elles se distinguent d'un secteur à l'autre. On constate ainsi que pour chaque secteur, il y a une écologie du pouvoir.

Les « institutions publiques » disposent d'un pouvoir institutionnel rationnel-légal. Les responsables dépendent d'un conseil d'administrés et trouvent leur légitimité dans leur formation. Entourés d'auxiliaires et d'employés spécialisés, ils exercent un charisme de fonction. Le personnel est sectorisé selon des compétences spirituelles, sociales ou administratives. Enfin, cette organisation nécessite une instance pour gérer ses différents employés et secteurs, renforçant la bureaucratisation de l'organisation.

Le secteur des « institutions privées » présente une forme de pouvoir bureaucratisé moins avancée que les communautés du secteur précédent. Les responsables font partie du groupe de direction compris comme une entité spirituelle ou suivant une « éthique de la conviction », pour reprendre le mot de Campiche *et al.* Leur formation est importante, mais elle n'est pas toujours nécessaire. Unique salarié, pour une bonne part, à temps partiel, le responsable assume, avec les membres du conseil qui fournissent bénévolement du temps, la bonne marche de la communauté. La bureaucratie est ainsi plus faible car le leadership maintient un caractère charismatique principalement du fait que la légitimité provient directement des membres.

Le secteur des « institutions naissantes » rassemble les groupes peu bureaucratisés. La légitimité du pouvoir repose sur des bénévoles, parfois des salariés, spécialement à temps partiel, qui possèdent une qualification charismatique. Les organisations étant encore embryonnaires, elles n'ont pas encore d'encadrement structurel fort pour réglementer un pouvoir qui s'occupe essentiellement de la bonne marche spirituelle du collectif. Ainsi, ce secteur moins régulé par son environnement permet des innovations institutionnelles comme la place des femmes dans le leadership, comme nous aurons l'occasion d'y revenir au prochain chapitre. Il permet également les excès comme des groupes avec un leadership fort, reposant sur une seule personne ou un groupe restreint de responsables[103].

103 C'est dans ce secteur que se situe la majorité des groupes que la société qualifie de « sectes », mais c'est également ici que l'on trouve les groupes les plus égalitaires sur le plan de la répartition des genres au point de vue du leadership.

Les différentes manières d'exercer le pouvoir font ainsi voir de la discrépance significative entre les trois secteurs institutionnels. L'environnement selon la légitimité accordée au groupe contraint celui-ci à adopter telle ou telle forme d'autorité afin d'assurer son avenir dans le champ organisationnel. La légitimité est à chercher vers l'administration étatique pour certains, pour d'autres elle dépend aussi de membres. Elle conduit alors à des dynamiques de gestion différentes. Cependant, les contraintes coercitives, normatives et mimétiques décrites précédemment présidant le champ des communautés religieuses, poussent les entités locales à tendre vers un modèle bureaucratique paroissial. Ainsi, on n'observe pas ou peu de groupes avec une gestion bien plus exigeante que celle posée par le système associatif. La législation en vigueur pour les « institutions publiques », même si elle ne vise pas directement les collectivités des autres secteurs, par la légitimité qu'elle offre, fonctionne comme une contrainte à suivre le modèle bureaucratique. En résumé, deux forces poussent les communautés dans un processus isomorphique différencié. Différentes pressions normatives de la société poussent les groupes à développer un pouvoir bureaucratisé à l'instar de la paroisse reconnue par le droit public. Cependant d'autres contraintes liées à la spécificité de chacun des secteurs institutionnels poussent les collectifs locaux à adapter stratégiquement le modèle selon l'écologie. La pleine réalisation du modèle est ainsi freinée ou accélérée selon l'institutionnalisation du groupe.

Chapitre 6
Quand les femmes prient, les hommes prêchent

Engagement féminin : avancées et traditions

Dans les sociétés occidentales, il a été maintes fois observé que les femmes se montrent plus assidues religieusement que les hommes. Peu importe la mesure utilisée, elles constituent la majorité des membres pratiquants (Walter & Davie, 1998 : 640). Pourtant, autre constat, cette assiduité ne se traduit pas par l'accès au leadership religieux. La spécialiste britannique Grace Davie constatait lors d'un colloque sur le sujet que statistiquement « les femmes sont sous représentées dans la Chaire, mais surreprésentées sur les bancs d'Eglises » (Campiche, 1996c : 91)[104]. Ce constat est dressé nonobstant les normes et valeurs sur la place de la femme dans notre société occidentale. Il y devient effectivement difficile de légitimer une supériorité de l'homme sur la femme. Il semble toutefois que le discours religieux parvienne à maintenir et légitimer une inégalité des genres. Les femmes ont encore actuellement très peu accès aux positions de responsabilité et encore moins à celle de la responsabilité spirituelle.

Face aux revendications de la société d'égalité entre l'homme et la femme, les traditions religieuses ont dû répondre. Des discours religieux sur l'égalité ont alors émergé, en conformité avec les idées prévalant dans la société ambiante. D'autres courants religieux ont plutôt cherché à montrer en quoi cette égalité effaçait les spécificités de l'un ou l'autre sexe devant Dieu. Des stratégies ont ensuite été mises en place pour concrétiser ces discours dans les communautés locales. Les données que nous proposons d'examiner dans ce chapitre permettent pour la première fois en Suisse de mesurer l'impact de ces discours sur la place de la femme dans les institutions religieuses.

Peu d'enquêtes à ce jour fournissent des estimations du taux de pratique et d'engagement religieux féminin dans notre pays. Les différentes vagues de l'*International Social Survey Program* donnent une idée sur le plan de la pratique individuelle et des différences hommes-femmes (Monnot, 2012). Pour l'accès au leadership, les informations fournies par les bureaux d'Eglises permettent une appréciation de la féminisation des ministres. Ces chiffres donnent bien une indication, mais restent parcellaires pour appréhender les différents niveaux d'engagement religieux féminin. Dans les prochains

104 Grace Davie s'exprimait lors d'un colloque « La religion, un frein à l'égalité ? » tenue en 1994 à l'Université de Lausanne.

paragraphes, plusieurs variables présentées fournissent une matière nouvelle pour entreprendre de combler au moins en partie cette lacune.

Dans la continuité du chapitre précédent, il sera examiné le rôle des femmes dans plusieurs degré d'implication religieuse, à savoir : 1) les membres réguliers, 2) les membres des conseils de direction, 3) les salariés à plein temps ainsi que 4) à temps partiel et 5) les responsables spirituels. Chaque niveau sera examiné de manière descriptive, dans le but de comprendre si l'appartenance d'une communauté à un secteur institutionnel avec son style de leadership a un impact sur le rôle laissé aux femmes. Autrement dit, les secteurs se distinguent-ils sur la place de la femme dans le leadership et comment ? Après ce rapport descriptif, une analyse sera menée en regard de résultats d'enquêtes précédentes, afin de saisir la question du genre dans une perspective diachronique. L'évolution du statut accordé aux femmes nous permettra de mieux cerner l'impact des pressions environnementales sur les stratégies des communautés pour rester légitimes.

La femme et la religion

Dans la pratique collective de la religion, les femmes jouent un rôle important. « Les études sur la pratique dominicale dans les années 1950 et 1960 montrent systématiquement que la composition des auditoires du dimanche est à dominante féminine » relate Campiche (1996c : 71). Cette dominante avait été confirmée par son enquête des années 1960 sur les paroisses du secteur lausannois de Sévelin (1968) et celle de Perret à Genève (1963). Lors du dernier recensement fédéral en 2000, Bovay remarquait qu'en 1970 déjà, certains groupes comme les évangéliques méthodistes ou les Témoins de Jehova étaient composés à 55% de femmes, alors que ces dernières ne composent que le 51% de la population suisse. Cette situation a pris de l'ampleur puisque, en 2000, il observe que presque tous les groupes se sont féminisés comme les réformés avec 53% ou les catholiques romains. « Phénomène à mettre en relation avec le vieillissement qui atteint [ces communautés] » observait-il, « seul le groupe musulman reste nettement inférieur à la moyenne nationale » (Bovay, 2004 : 38–39). Selon le recensement fédéral, les membres des communautés religieuses sont en majorité des femmes, majorité encore plus forte pour les fidèles pratiquant régulièrement comme le révèle notre enquête à l'instar d'études antérieures (Campiche, 1968 ; Fichter, 1951 ; Perret, 1963 ; Vaus, 1984).

Il en va autrement des postes à responsabilité spirituelle. « L'égalité des sexes dans la religion constitue une composante importante de la diversité socioreligieuse. En effet, les groupes religieux présentent d'énormes différences

dans la place qu'ils accordent à la femme et dans leur conception du rôle de chaque sexe dans les sphères sociales et culturelles [...]. Il apparaît aujourd'hui encore que certaines religions anciennes ont tendance à défavoriser le sexe féminin pour ce qui est des postes à responsabilité. C'est notamment le cas de l'Eglise catholique, des Eglises orthodoxes, de nombreux groupes évangéliques, du judaïsme orthodoxe et conservateur, de la plupart des traditions islamiques, ainsi que de la majorité des écoles de traditions hindoues et bouddhistes » (Stolz & Baumann, 2009 : 38–39). Pour les Eglises réformées, le ministère pastoral est reconnu depuis les années 1970. Les Eglises catholiques et orthodoxes ne comptent aucune femme prêtre en Suisse. Pour les Eglises évangéliques, les femmes ont rarement les premiers rôles. « Chez les évangéliques, les femmes ont en principe accès à des tâches qui touchent à la relation d'aide à autrui et de soutien spirituel. Elles peuvent elles aussi accéder à des postes à responsabilité, mais sont trop souvent cantonnées à s'occuper de la petite enfance », reconnait Jean-Paul Zürcher, alors secrétaire de l'Alliance évangélique (Weber, 2007). En 2007, les Eglises pentecôtistes ne comptaient qu'une seule femme consacrée au ministère pastoral en Suisse romande (Weber, 2007).

L'accès au ministère par les femmes a déjà attiré l'attention de plusieurs chercheurs en sociologie des religions (cf. *supra*). Par exemple, Chaves notait pour son pays qu' « une des transformations les plus importantes de la religion américaine pendant le XXe siècle est l'accès au clergé de la femme. En terme de force numérique, il s'agit grandement d'un développement post-1970 » (1996 : 840). Les études ont investigué l'arrière-plan socioculturel des femmes qui étudiaient la théologie en vue de l'exercice du ministère ainsi que les différences de trajectoire dans les professions cléricales entre les hommes et les femmes (Fath, 2000 ; Willaime, 1996). D'autres se sont préoccupées d'identifier les sources de résistance au ministère féminin parmi les laïcs (Carroll *et al.*, 1983 ; Kleinman, 1984 ; Lehman, 1981 ; Nason-Clark, 1987 ; Nesbitt, 1993). D'autres encore ont considéré les différences de style dans la pratique menée par une femme ou un homme (Lehman, 1993 ; Swatos, 1994).

Une des transformations majeures observée par Chaves pour les Etats-Unis est également perceptible en Suisse. Dans l'Eglise catholique romaine, on comptait un peu plus de 1% de femmes assistantes pastorales en 1983. 25 ans plus tard elles constituent 10,5% du personnel théologique de l'Eglise (Husistein, 2007). « Précédant parfois la société civile [...], les Eglises protestantes ont accordé dès le début de ce siècle le droit de vote aux femmes,

puis celui d'être élues, enfin l'accès aux ministères, cela après la Deuxième Guerre mondiale» (Campiche *et al.*, 1990 : 24)[105].

Plusieurs degrés d'engagement féminin impliquant l'accès au leadership seront investigués pour chacun des secteurs. Tous les niveaux d'engagement disponibles, le fidèle, le conseil, le salarié – temps partiel ou plein – et le responsable spirituel sont présentés synthétiquement dans la figure 8.

Figure 8 : Pourcentage de femmes dans les différentes positions de la communauté

Source : *National Congregations Study*, NCS 2009.

L'histogramme pointe les disparités entre les trois secteurs institutionnels du champ. Les « institutions publiques » par leur statut ont les moyens d'employer de nombreuses femmes au-delà de la conformité aux contraintes administratives pour respecter la parité des genres. En effet 54% des salariés des paroisses sont des femmes et 67% des temps partiels. Par contre sur le plan de la responsabilité spirituelle (12%) et de l'engagement à plein temps (22%) ces communautés font moins bien que celles du troisième secteur. Il est aussi intéressant de noter que sur ce point, ce sont les « institutions privées » qui présentent le taux le plus bas pour chacun des postes à responsabilité avec 29% des membres du conseil, 20% des salariés, 35% des temps

105 Il est intéressant de relever que les réveils piétistes du XIXe siècle en Suisse romande ont énormément contribué à la reconnaissance de l'égalité homme-femme dans le protestantisme en même temps qu'il a permis l'émancipation du courant évangélique en Suisse (Baubérot, 1991 ; Käppeli, 1990). Oublieux du rôle important des femmes à ses origines, ce dernier a plutôt été rétif à la reconnaissance des femmes en tant que pasteure.

partiels, 16% des pleins temps et 7% des responsables spirituels. Le secteur des « institutions naissantes » démontre un profil plus régulier avec un tiers de femmes, que ce soit dans les postes à responsabilité spirituelle (32%), des postes à plein temps (32%) ou à temps partiel (33%). Les femmes représentent avec 24% la moitié moins des salariés des collectifs locaux du premier secteur. On perçoit ainsi un engagement et un rôle différent dans les groupes. Ce rapide survol permet de réaliser factuellement que les communautés suisses sont guidées en grande majorité par des hommes. Par contre, sur le plan des personnes salariées et donc des temps partiels, on perçoit que les femmes ont un rôle majeur à jouer par leur travail et leur engagement dans la vie et le développement des communautés. Chacun de ces niveaux sera maintenant discuté spécifiquement.

Les membres

Le premier niveau d'engagement dans une collectivité religieuse est la participation habituelle aux rites. Les membres réguliers des différentes communautés de Suisse sont composés à 61% par des femmes. En règle générale, et suivant d'autres observations faites sur la pratique de la religion en Suisse, les pratiquants sont d'abord et avant tout des pratiquantes. Dans les « institutions publiques », l'assistance régulière aux offices est composée par deux tiers de femmes. Cette part diminue à 57% pour les « institutions privées » et à 55% pour les « institutions naissantes »[106]. Peu importe le secteur d'appartenance, l'assistance régulière est majoritairement féminine. Ce rapport dépasse nettement celui des membres affiliés observé par Bovay dans le recensement fédéral. Par contre, il suit la tendance déjà observée dans les années soixante par deux enquêtes locales sur la pratique en paroisses, l'une à Lausanne (Campiche, 1968), l'autre à Genève (Perret, 1963). Dans le secteur des « institutions naissantes », deux ensembles confessionnels se distinguent : les communautés juives[107] et musulmanes[108] sont principalement constituées de membres réguliers masculins. Ceci pour des raisons théologiques tout d'abord, les juifs orthodoxes séparant hommes et femmes dans les services religieux. Les musulmans ne recommandent pas la pratique de la prière à la

106 L'ANOVA est significative entre les trois secteurs institutionnels ($F(2, 1025) = 63.47$, $p < .001$).

107 45% de femmes dans les membres réguliers juifs.

108 36% de femmes dans les groupes musulmans. Les communautés soufies ont cependant 60% de femmes parmi les membres réguliers.

mosquée aux femmes, surtout pour la prière principale du vendredi[109]. De plus, dans les traditions sunnites turques, albanaises et bosniaques, représentant largement le majorité de la population musulmane, la mosquée est une affaire d'hommes, il est exceptionnel d'y voir une femme (sinon à Ramadan). Pour des raisons démographiques encore, puisqu'en Suisse, on compte majoritairement des hommes pour cette appartenance religieuse (venue en tant que main d'œuvre). Mis à part ces deux confessions, la vie des communautés suisses dépend donc majoritairement de l'engagement des femmes qui viennent pratiquer régulièrement. Encore une fois, un effet de l'institutionnalisation est à soulever : dans ce cas, plus la collectivité religieuse locale est établie et plus la participation régulière se féminise.

Les femmes et le conseil de direction

La composante très majoritairement féminine de l'assistance régulière se traduit-elle par une part importante des femmes parmi les personnes dirigeantes des groupes religieux ? Sans grande surprise, force est de constater que sur tous les niveaux d'engagement concernant l'autorité spirituelle des groupes, la gent féminine est sous-représentée. Caricaturalement, les dames accomplissent les rites, les messieurs les conduisent. Le premier niveau à explorer est le conseil de l'association ou de la paroisse qui dirige – au moins administrativement – le groupe sur le plan local. Peu importe le statut légal, il est composé de personnes élues par l'assemblée générale.

En Suisse, 91% des groupes ont un tel conseil. Celui-ci est globalement constitué en moyenne par 43% de femmes et 57% d'hommes. Dans l'ensemble, la population féminine est largement sous-représentée, spécialement en regard de la pratique. Ce constat doit cependant être nuancé. En effet, les secteurs institutionnels se distinguent nettement sur ce sujet. Certains groupes respectent la parité, d'autres comprennent une majorité de femmes, alors que d'autres encore présentent un taux extrêmement bas de membres féminins au conseil.

---

109 Les quatre écoles sunnites déconseillent à des degrés divers aux femmes d'aller prier à la mosquée et leur enjoint de prier à la maison. De plus les hadiths rapportent de façon assez unanime que les récompenses accordées à la femme seront plus nombreuses si la femme prie à la maison plutôt qu'à la mosquée. Un hadith selon une des autorités les plus respectées en la matière, l'Imâm Muslim Ibn Al-Hajjâj Ibn Muslim (IXe siècle) résume bien la situation : « N'empêchez pas à vos femmes d'aller à la mosquée et leur maison est meilleure pour elles ». Cette parole est alors interprétée comme une invitation faite aux femmes de rester (prier) à la maison.

La parité est respectée dans le secteur des « institutions publiques » qui compte un taux très proche à celui de la population suisse[110] avec 51,9% de femmes. Les « institutions privées » sont en queue de peloton avec 28,5%. Les « institutions naissantes » constituent un secteur disparate avec globalement 43% de femmes engagées dans le comité de l'association. Pour ce secteur, si l'on ne tient pas compte des communautés musulmanes (avec une configuration comparable aux « institutions privées »), le taux de la représentation féminine monte à 59%. Examinons ces différences d'un peu plus près.

Pour le premier secteur, la parité n'est pas surprenante puisque des normes et le cadre juridique poussent ces communautés à s'y conformer. La reconnaissance par le droit public incite les groupes à s'ajuster aux attentes de la société qui les reconnaît. La parité dans l'appareil administratif est assez facile à réaliser car il n'engendre pas de coût important pour les institutions. On peut en effet dissocier l'appareil spirituel de l'administratif comme c'est le cas dans le catholicisme. Pour cette Eglise, la structure administrative locale – la corporation ecclésiastique – présente une parité mais pas le conseil pastoral qui a les prérogatives spirituelles. Ce point est important à souligner car il permet d'éclairer quelque peu la faible représentation féminine du secteur des « institutions privées », comme nous le verrons. Dans le chapitre précédent, nous avions déjà relevé que la fonction du conseil pour ce dernier secteur consistait en une gestion spirituelle du groupe avec la présence du ministre du culte. Dans ces groupes, à l'instar des catholiques, le leadership spirituel est compris comme l'apanage exclusif des hommes. Comme le remarquent Olivier Favre et Jörg Stolz au sujet des communautés évangéliques, qui représentent presque le 70% des groupes de ce secteur, « pour ce qui est de la répartition des rôles entre les hommes et les femmes, ils adoptent là encore une vision plus conservatrice que le reste de la population suisse » (Favre & Stolz, 2009 : 146). Il est intéressant encore de remarquer que les groupes guidés spirituellement exclusivement par des « conseils d'anciens »[111] sont ceux qui n'ont aucune femme (ou presque) dans leurs organes de direction, comme les communautés néo-apostoliques, les assemblées darbystes ou de frères.

Dans le secteur des « institutions naissantes », les entités se répartissent en deux grandes configurations. La première, qui recueille 36% des groupes, dessine un profil identique aux « institutions privées » avec une représentation féminine minoritaire dans les organes de direction. Il s'agit des temples hindous avec moins de 10% de femmes, des communautés musulmanes avec moins du quart et juives avec 41%[112]. Tous les autres groupes font partie de

110 51% de femmes, 49% d'homme, cf *Supra*.

111 Le pasteur étant exclu.

112 Pour les communautés juives, « la question du rôle de la femme a par exemple évolué sous l'influence du féminisme juif. Alors que les femmes (notamment les

la seconde avec une large majorité de femmes dans les comités directeurs. Dans les groupes bouddhistes, le conseil est à plus de 60% féminin. Cela est en fait représentatif des membres ainsi que Kerstin-Katja Sindermann le remarque pour la Suisse : « il est intéressant de souligner que les deux tiers (63%) des bouddhistes sont des femmes » (2009 : 221). Les autres entités comme les nouveaux mouvements religieux (rosicrucien, spirites, théosophes, science chrétienne, etc.), les néo-bouddhistes, les néo-hindouistes, les groupes de yoga[113] (spirituel et non simplement postural) ne sont pas en reste, car ils comptent tous plus de 60% de femmes dans leurs conseils d'association.

Ces collectifs religieux ou spirituel font généralement partie du « milieu holistique[114] ». Nous avions précédemment observé que ces communautés divergeaient quelque peu de l'archétype paroissial. Sur ce point encore ces groupes ont un comportement non conforme ou irrégulier dans le champ. Woodhead relève que pour son enquête à Kendal, 80% des membres actifs[115] dans ces groupes étaient des femmes (2007 : 115). Pour la Suisse, la majorité est également très nettement féminine autant pour les membres que pour les responsables. Ingrid Storm relève que « le genre et l'éducation sont deux indicateurs significatifs de[s spirituels,] ceux qui croient sans appartenir » (2009 : 709). En s'interrogeant sur l'attrait de ce milieu pour la population féminine, la spécialiste émet l'hypothèse que la transformation des rôles traditionnellement dévolus aux femmes, comme la religion ou l'accompagnement d'autres femmes, sont ainsi reconfigurés bien au-delà des limites habituelles. « Le milieu holistique offre un espace bienveillant et aisé d'accès dans lequel les conflits d'identité et de rôle que rencontrent les femmes en modernité tardive peuvent être négociés vers un nouveau compromis » (Woodhead, 2007 : 124)[116]. S'il y a également majorité féminine dans les fidèles des « institutions publiques »,

---

femmes rabbins) jouent un rôle important dans bon nombre de communautés juives libérales, conservatrices ou reconstructionnistes, une telle situation est encore absolument inconcevable aux yeux des juifs orthodoxes. La Suisse compte également quelques communautés présidées par des femmes, mais cela reste à peine imaginable dans d'autres communautés du pays » (Picard, 2009 : 191).

113 En Suisse, le bouddhisme est pratiqué à 80% par des femmes (Baumann, 2009 : 241).

114 Pour notre propos, le milieu holistique est constitué des nouveaux mouvements religieux, des bouddhistes à l'exception des temples et communautés autour d'un monastère, des hindouistes à l'exception des hindouistes classiques qui ont un temple, de ce que l'on appelle aussi les néo-hindouistes (yoga, méditation transcendantale …) et les néo-bouddhistes (groupes de méditation …), ainsi que les spiritualités issues du sikhisme comme les groupes Sant Mat.

115 En Suisse, on compte entre 60 et 90% de femmes actives selon les groupes.

116 Dans une précédente enquête auprès des chambres de guérison de Genève, nous avions relevé la forte présence féminine dans la responsabilité d'un lieu situé à la

elle est constituée pour une immense part par des femmes âgées de plus de 60 ans, tandis qu'elles sont beaucoup plus jeunes dans le milieu holistique.

La dynamique d'engagement dans le leadership est ainsi bien différente selon les secteurs. Trois grands axes se dessinent. Avec le premier secteur, la parité des genres est respectée au cœur des conseils dans une dynamique de conduite administrative du groupe local. Dans le deuxième secteur, les hommes sont largement aux commandes. Les conseils impliquent les pasteurs dans une dynamique de gestion spirituelle du groupe. Les communautés traditionnelles juives et musulmanes, les temples hindous et bouddhistes s'inscrivent également dans cette dynamique. Les autres groupes du troisième secteur, le milieu holistique, étant composés par une majorité considérable de femmes, se démarquent par des conseils largement féminins dans une dynamique d'engagement dans la redéfinition des rôles et identités religieux en dehors des contraintes traditionnelles (et masculines).

Les femmes parmi les salariés des communautés

Les dynamiques relevées pour les conseils prévalent également pour la répartition des genres pour les salariés. Certains groupes engagent plus de 50% de personnel féminin, alors que d'autres en emploient moins de 10%[117]. Les paroisses protestantes réformées et les communautés du milieu holistique viennent en tête avec plus de 60% de femmes dans le personnel, talonnées par les catholiques chrétiens (59%) et plus loin, les catholiques romains (51%). A nouveau, les « institutions publiques » sont favorables avec plus de 50% de femmes, alors que tous les autres secteurs sont en-dessous du seuil du quart du personnel engagé.

En ce qui concerne les femmes salariées à plein temps dans la communauté religieuse, la moyenne suisse se situe à 21%. Elle est tout à fait comparable avec le reste du monde du travail helvétique. Selon le recensement fédéral (OFS 2000), le 21,5% des postes à plein temps est occupé par des femmes (Bühler & Heye, 2005). Encore une fois les communautés du milieu holistique se distinguent avec 60% des postes à plein temps occupés par des femmes. Les catholiques romains, les protestants réformés et les évangéliques sont conformes à la moyenne suisse avec un cinquième des postes à plein temps occupés par des femmes. Une confession qui se singularise sur ce point est celle des catholiques chrétiens. 61% des personnes salariées sont des femmes,

---

croisée du milieu alternatif et du milieu évangélique (Monnot & Krummenacher, 2011).

117 La moyenne suisse est de 44% de femmes engagées par les communautés.

mais seulement 3% sont engagées à plein temps, signifiant que peu font partie des responsables spirituels.

Les femmes responsables (spirituelles)

Le rapport très contrasté entre l'emploi à plein temps et celui à temps partiel fournit déjà en soi une indication sur la proportion des femmes qui occupent des postes à responsabilité. Les postes à plein temps sont en général réservés aux postes spirituels et les tâches auxiliaires sont accomplies par des personnes à temps partiel. De ce fait, les postes à plein temps étant majoritairement masculin, il n'est pas étonnant de constater que neuf responsables spirituels sur dix sont des hommes. Derrière ces chiffres se dissimulent des normes théologiques sur la prééminence de l'homme sur la femme. « En effet face aux revendications de l'égalité hommes/femmes certaines traditions religieuses ont persisté dans leur position et ont promu un discours légitimant en particulier la différence de statut entre hommes et femmes en leur sein » remarquait Campiche en liminaire du numéro spécial sur la problématique de l'égalité des genres en religion (1996b : 6).

La posture de concevoir les hommes comme le genre habilité à conduire spirituellement le groupe caractérise presque toutes les communautés des grandes confessions historiques et traditionnelles, qu'elles soient chrétiennes, juives, musulmanes, bouddhistes, hindouistes, etc. Sur le plan des salariés, seules les paroisses protestantes, font exception puisque le nombre de femmes responsables du collectif local est d'un quart. Ce chiffre est bien supérieur à la moyenne suisse de 8% de femmes responsables dans l'administration (Mach & David, 2010). Cette posture a un corollaire qu'il convient de mentionner ici : un taux d'hommes employés à temps partiel élevé pour chacun des secteurs et spécialement pour les « institutions privées » et « naissantes ». Pour ces communautés, deux tiers des postes partiels sont occupés par des hommes alors que la moyenne suisse est de moins de 10% (Bühler & Heye, 2005). Cette situation traduit premièrement le fait que, si une communauté cherche un responsable, elle engage en priorité un homme. Deuxièmement, elle reflète la précarité salariale dans laquelle se trouvent ces collectifs qui n'ont pas les moyens d'engager une personne à plein temps. Ces deux raisons expliquent ce taux extrêmement élevé d'hommes à temps partiel dans ces communautés.

Dans une certaine mesure, la moyenne générale obtenue pour les groupes religieux est comparable au taux des patrons suisses masculins 87,9% et des 92% de postes à responsabilité dans l'administration, selon la base de données de l'enquête « Elites suisses au XXe siècle » (Mach & David, 2010). Le secteur des « institutions naissantes » a des taux bien au-delà de la moyenne. Sans les

communautés musulmanes, ce secteur compte même 45% de femmes responsables spirituels. Stefan Rademacher a également soulevé cette implication historique des femmes dans les nouveaux mouvements religieux en Suisse. Il remarque que pour l'anthroposophie, « dès ses origines, la Communauté des chrétiens ouvrit le sacerdoce aux femmes ; elle fut d'ailleurs la première Eglise à le faire » (Rademacher, 2009 : 263). Pour le bouddhisme, « les Suisses, dont une part non négligeable de femmes, sont de plus en plus nombreux à devenir professeurs de méditation », observe de son côté Kerstin-Katja Sindemann (2009 : 232).

Dans le secteur des « institutions publiques », le quart des paroisses protestantes réformées est dirigé par une femme pasteure, par contre les paroisses catholiques romaines font partie des plus phallocratiques de Suisse avec moins de 5% de femmes aux commandes. Pour ce secteur, remarquons que si les paroisses catholiques et protestantes salarient chacune plus de 50% de femmes, ces dernières n'occupent pas les mêmes positions. Elles décrochent bien plus de postes à responsabilité dans les paroisses réformées. Ce contraste entre les deux grandes Eglises de ce secteur scinde véritablement le champ organisationnel. Pour le catholicisme, l'impossibilité d'employer des prêtres femmes est contournée par une politique d'engagement massif de temps partiels auxiliaires dévolus aux femmes.

Le champ est scindé selon deux types de mandat conférés à la direction du groupe : un type administratif et un autre spirituel[118] à savoir s'il est entendu comme un organe administratif ou une autorité spirituelle. Dans la première compréhension, le cas du secteur des « institutions publiques » la parité est respectée. Sur ce point, l'Eglise catholique se distingue par l'addition d'une structure administrative et légale à une hiérarchie spirituelle dominée par les hommes. Dans le second type, le conseil est alors très majoritairement une affaire d'hommes comme c'est le cas dans les « institutions privées ». Les « institutions naissantes » présentent également un chiasme. D'un côté, les collectivités traditionnelles comme les musulmanes et juives qui fait voir, pour chacune des positions, un engagement largement masculin et de l'autre, les entités néo-bouddhistes, néo-hindouistes, NMR avec une très forte coloration féminine à tous les niveaux d'engagement.

Un accès théologiquement restreint

Plusieurs questions ont eu pour objet d'investiguer les normes des groupes locaux et notamment celles sur l'accès des femmes à la prédication et au ministère pastoral. Deux sont retenues ici, car elles éclairent les différences

118 Voir le chapitre précédent.

constatées dans les taux d'engagement des femmes par les communautés. Les questions sont listées avec le taux de réponses positives dans le tableau 5. Ce dernier souligne la dynamique d'engagement dans le leadership que nous avions repérée. Avec dans le premier secteur, la parité des genres respectée dans une dynamique de conduite administrative du groupe local. En effet plus de 51% des postes de conseillers (52%) et des salariés (54%), spécialement à temps partiel (67%) sont des femmes. Cette forte présence dans l'administration paroissiale serait selon Willaime un signe de sécularisation (1996 : 40). Selon ce professeur, l'égalité face à l'accès au pastorat ne serait rendu possible qu'au travers de cette autorité rationnelle-légale fortement encadrée administrativement.

Dans le deuxième secteur, les hommes sont aux commandes, impliquant une dynamique de gestion spirituelle du groupe. Les groupes du troisième secteur, (à l'exception des musulmans et des juifs) avec un engagement majoritairement féminin à tous les niveaux.

Tableau 5 : Eléments constitutifs de l'échelle des normes

Eléments	Questions : Indépendamment des conditions et qualifications nécessaires, est-ce que les femmes …	Institutions publiques	Institutions privées	Institutions naissantes
Femmes prêchent	… peuvent délivrer le discours principal, la prédication ou l'homélie lors des célébrations ?	74%	63%	62%
Femmes responsables spirituels	… peuvent être responsables spirituelles, ministres du culte, pasteures ou prêtres ?	49%	48%	66%

Source : *National Congregations Study*, NCS 2009.

En s'intéressant aux critères théologiques, ce tableau confirme la dynamique observée sur la place des femmes aux postes à responsabilité. Pour la possibilité laissée aux femmes de délivrer le discours principal, les communautés sont globalement positives. Dans ce contexte, une femme peut en effet enseigner, sans toutefois être reconnue dans un statut de responsable spirituel. C'est ce qu'indique la deuxième ligne du tableau 5. Les femmes ont nettement moins accès au poste de responsable spirituel.

Les communautés du troisième secteur sont très positives dans les deux cas, confirmant les observations faites précédemment sur le milieu holistique. Par contre, les collectivités monothéistes, peu importe leur secteur, offrent globalement et majoritairement une prépondérance à la place de l'homme pour ce qui est de la responsabilité spirituelle. Cette remarque globale ne doit

cependant pas éluder le fait que des communautés comme les protestants réformés ou les juifs réformés n'ont aucun problème à donner le poste de responsable à une femme[119].

Pour le second secteur, remarquons que le taux de 48% des unités dont les femmes peuvent être responsables ne se distingue pas significativement du premier secteur. En effet, les communautés évangéliques charismatiques 69% et classiques 59%[120] et les communautés presbytériennes, anglicanes et luthériennes[121] sont majoritairement acquises à la reconnaissance des femmes pasteures. Cependant, pour les évangéliques, cette ouverture normative ne s'observe pas dans les taux d'engagement. L'évolution est-elle à venir ? L'ouverture théologique des responsables ne traduit-elle peut-être pas celle des membres qui engagent leur responsable ? La consécration d'une femme serait-elle interprétée comme du libéralisme théologique ? Peut-être s'agit-il d'un manque de moyens. Ces collectifs n'ayant souvent qu'un salarié (souvent à temps partiel) n'ont pas les moyens d'engager une équipe pastorale qui inclurait une ou plusieurs femmes. En effet, il est plus facile d'amorcer un changement par l'introduction du ministère féminin dans un groupe laissant moins l'impression d'une prise de pouvoir, comme nous le verrons avec l'exemple genevois présenté plus bas (Willaime, 2002 : 72). Ces questions restent ouvertes. Il demeure qu'une divergence est observée entre les déclarations des responsables et les réalités salariales des communautés évangéliques (classiques et charismatiques). Quelques données d'enquêtes précédentes nous aideront à percevoir s'il s'agit en fait d'une évolution dans ce sens. Les pressions de la société pour l'égalité entre l'homme et la femme seraient en train de faire graduellement plier certaines traditions.

La synthèse des tendances générales sur le rôle qui revient aux femmes dans les communautés montre que pour chacun des secteurs, la gent féminine compose la grosse part des personnes qui se rendent régulièrement aux offices religieux. Elle est minoritaire dans les organes de décision. Une partie des « institutions naissantes » donnent par contre une large place aux femmes. Leur nouvelle arrivée dans le champ des organisations est-elle annonciatrice d'une évolution sur cette question ? C'est ce que nous allons tenter d'élucider dans les prochains paragraphes.

---

119 Et l'inverse pour les temples hindous ou bouddhistes.

120 Ils se distinguent clairement sur ce point des évangéliques conservateurs avec 5% des groupes favorables au ministère féminin.

121 92%.

Un processus isomorphique ?

La parité des genres semble bien respectée sur le plan de l'engagement administratif. Par contre, sur le plan des postes attribués l'égalité est loin d'être acquise pour la direction spirituelle des communautés. Cependant, une partie des groupes se distinguent, le plus emblématique étant le milieu holistique caractérisé par une hégémonie féminine à tous les niveaux d'engagement. Les groupes étant plus jeunes signalent-ils une évolution vers une ouverture de la place accordée aux femmes dans le leadership spirituel ?

En Angleterre, Nancy Nason-Clark qui investiguait dans les années 1980 sur le ministère féminin au sein de l'Eglise anglicane écrivait alors : « il n'est pas possible pour l'Eglise de résister de toutes ses forces alors que plus de la moitié des membres sont des femmes. Elles sont rabaissées et empêchées dans une certaine mesure de s'élever dans la société parce qu'une institution discrimine de façon si flagrante le sexe féminin » (Nason-Clark, 1987 : 272). Elle décrivait à ce moment-là la situation dans la société britannique pour faire admettre le ministère féminin à son Eglise. Mais, ainsi que le relève Willaime, l'accès au pastorat des femmes ne se fit pas d'un seul coup. « Si l'on parcourt l'histoire des Eglises de la Réforme, on constate que le rôle des femmes s'est particulièrement affirmé dans les situations de crise et d'innovations religieuses », comme lors de la révocation de l'Edit de Nantes ou lors de mouvements de réveils (Willaime, 1996 : 31).

En Suisse, il est indéniable que pour les Eglises réformées, la cause féminine a peu à peu été entendue. Cette lente évolution observée dans les groupes religieux est d'abord un résultat de la pression de la société sur les « institutions publiques ». « Ce cadre [juridique], rappelons-le, est le fruit d'une forte pression de l'Etat et l'aboutissement d'une âpre négociation reflétant les changements politiques et économiques profonds qui se sont opérés au XIXe siècle » relèvent les auteurs de « L'exercice du pouvoir dans le protestantisme » (Campiche *et al.*, 1990 : 170).

Dans la perspective institutionnaliste, insistons sur le fait qu'une organisation est dépendante de son milieu. « La structuration des organisations repose bien plus sur le modèle en cours dans un large environnement que sur la logique interne qu'elle soit technique ou fonctionnelle » relèvent Scott et Meyer, deux initiateurs des nouvelles approches en sociologie des organisations (Scott & Meyer, 1994 : 2). Dans ce sens, les injonctions des groupes répondent avant tout à la volonté de conformité aux normes externes plutôt qu'aux pressions internes au groupe. L'accès au ministère pour les femmes dans plusieurs groupes est le résultat d'un amalgame de contraintes, notamment externes – les normes de la société –, internes – l'engagement des femmes dans les instances démocratiques – et les normes des groupes – libéraux ou

conservateurs. Les communautés ne subissent pas de manière identique les pressions, c'est pourquoi les groupes du secteur des « institutions publiques » de par leur position (de service public) sont les plus poussés à se mettre en adéquation avec la société environnante.

Deux grandes tendances se dessinent dans ce processus. L'une soutenue, suivie par les « institutions publiques » qui, avec leur environnement stable et leur pouvoir bureaucratique, peuvent imposer certaines règles d'engagement comme la parité du conseil, le nombre de femmes salariées, etc. L'autre plus lâche, est suivie par les groupes qui n'ont pas les mêmes contraintes légales et qui doivent composer avec les moyens du bord. Les communautés souvent petites ne peuvent employer qu'une personne à temps partiel ou pour un salaire plus modeste que celui des institutions du premier secteur.

« Les institutions publiques »

Femmes et protestantisme

Lors de l'enquête sur l'exercice du pouvoir dans les paroisses protestantes de Suisse romande et de France (Campiche *et al.*, 1990), les conseils étaient composés à 58% d'hommes et 42% de femmes pour les paroisses réformées. Ce taux s'est presque inversé. Il est passé à 46% d'hommes et 54% de femmes en vingt ans.

L'Eglise réformée du canton de Zurich compte actuellement plus du tiers des postes de pasteur à plein temps occupés par des femmes et à Genève, c'est la moitié des pasteurs de l'Eglise protestante qui sont des femmes[122]. Pour ce dernier canton, la question du ministère féminin fut abordée dès 1927 (Haag, 1996 : 50). « A Genève, en 1918, fut fondé un *Institut des Ministères féminins* qui prépara à l'exercice des fonctions d'‹ assistantes de paroisses › ou d'‹ aides-pasteures ›. Ce n'est que progressivement que toutes les restrictions tombèrent et que les femmes eurent le même statut que leurs collègues masculins » (Willaime, 2002 : 72). Le débat en Suisse alémanique fut engagé dans les années 1950 « et allait aboutir en 1956 à la première décision suisse d'accepter sans restriction des femmes au pastorat (Eglise réformée évangélique du Canton de Bâle-Ville) » (Haag, 1996 : 52). Avec la décision de l'Eglise protestante neuchâteloise (1971) et vaudoise (1973), toutes les Eglises protestantes de Suisse ont accepté le principe de l'accès sans restriction des femmes au pastorat[123] (Haag, 1996 : 54). Cette évolution s'est pourtant faite

122 Informations obtenues auprès des bureaux des Eglises concernées (données 2009).

123 Comme le relève Willaime : « avant qu'il y eut des femmes pasteurs, il y eut des étudiants en théologie et des diplômes en théologie. L'accès des femmes aux études de théologie s'inscrit dans le mouvement général des études universitaires

lentement, comme le note Campiche. « Alors que la pleine reconnaissance du droit des femmes à exercer le ministère pastoral a été octroyée suivant les cantons entre 1947 et 1973, la proportion de femmes pasteures est seulement de 18% » en 1995 (Campiche, 1998 : 28).

L'enquête sur les conseillers de paroisse de France et de Suisse romande pose des questions organisationnelles, internes au protestantisme certes, mais en s'interrogeant sur l'institution d'une structure presbytérale et ses conséquences sur la répartition des pouvoirs et des rôles dans l'institution religieuse. En effet, « la mise en place des conseils presbytéraux dans la seconde moitié du XIXe siècle constitue une évolution significative du système de pouvoir à l'intérieur des Eglises protestantes. [...] Ce changement a aussi introduit une perturbation des rôles et de la distribution du pouvoir à l'intérieur d'un champ religieux qui, classiquement, se structure autour de ses spécialistes que sont les pasteurs et les docteurs, de leurs rapports entre eux et de ceux qu'ils entretiennent avec les laïcs » (Campiche *et al.*, 1990 : 13).

Les femmes qui ont acquis des droits dans les conseils puis dans les synodes cantonaux au début du vingtième siècle pour accéder finalement au pastorat à partir de la seconde moitié du vingtième siècle ont permis que les Eglises protestantes réformées se distinguent d'autres groupes sur la place accordée aux femmes. Le système démocratique (synodal) a favorisé une pression interne pour une reconnaissance du pastorat féminin. Ces pressions ont vaincu les réticences de ceux qui attribuaient encore un pouvoir strictement spirituel aux pasteurs. Emblématique de cette position est celle de Jacques Ellul qui s'était opposé par une intervention au Synode de l'Eglise réformée de France au pastorat des femmes en arguant qu'il est difficile d'admettre « un ministère de direction, d'autorité, de coordination » aux femmes (Ellul, 1965 : 31). Finalement, autant la pression de la société que celle des membres a conduit les paroisses protestantes à reconnaître l'égalité de la femme pour chacune des fonctions dans leurs Eglises, en France comme en Suisse. De plus la pression politique de la reconnaissance a accéléré ce mouvement.

Femmes et paroisses catholiques

Pour les catholiques, il en va autrement. La démocratie se joue véritablement au conseil de la « corporation ecclésiastique », entité reconnue par les cantons[124]. Les femmes sont effectivement à parité dans cette instance démocratique, par

[...]. En Suisse des étudiantes en théologie protestante furent admises dès 1908 à Zurich et en 1912 à Neuchâtel » (1996 : 36).

124 En général, les cantons catholiques reconnaissent la paroisse impliquant une structure démocratique sur cette entité, laissant ainsi la paroisse locale libre de s'organiser comme elle l'entend.

contre la hiérarchie qui nomme ses prêtres n'est pas soumise à cette contrainte légale. « C'est la contradiction et l'ambiguïté qui, depuis longtemps déjà, caractérisent les relations entre les femmes et l'Eglise catholique. Au niveau du discours apparaît l'affirmation répétée de ‹ l'égale dignité de l'homme et de la femme ›, en même temps que, pratiquement, dans la vie de cette Eglise, la femme reste confinée dans des rôles subalternes » relève Liliane Voyé (1996 : 11). En 2005, on ne comptait dans l'Eglise catholique en Suisse que 205 femmes avec des responsabilités spirituelles (assistantes de paroisses), correspondant grosso modo à titre de comparaison au nombre de femmes pasteurs engagées dans la seule Eglise réformée du canton de Zurich.

Paula Nesbitt a aussi observé ce phénomène de différenciation entre les postes accordés aux femmes et aux hommes dans les confessions qui ordonnaient des femmes. Une double ordination était instituée laissant les tâches paroissiales aux femmes. De cette façon, le clergé était féminisé, tout en laissant les hommes dans les postes à responsabilité du haut clergé (Nesbitt, 1993). Les femmes servent alors soit dans des paroisses de moindre importance, soit dans des postes sans possibilités de réelle promotion dans la structure cléricale (Carroll *et al.*, 1983). La crise des vocations dans le catholicisme ouvre pourtant un nouvel espace d'expression féminine en Suisse – timide certes – puisque le nombre de femmes accédant à une forme (limitée) de ministère – assistante pastorale – est en augmentation et atteint les 10% en 2005 (Husistein, 2007 : 55).

Les « institutions privées »

Les autres groupes n'ont pas les mêmes contraintes administratives. Les valeurs internes défendues pour légitimer un poste à responsabilité servent d'identificateur aux traditions et racines. L'égalité homme-femme n'est alors pas le centre des préoccupations de la communauté. Constatons également la résistance de normes traditionnelles. Sous le poids de conceptions théologiques internes, de nombreuses entités résistent et ne nomment quasiment pas de femmes dans leurs instances dirigeantes comme les communautés néo-apostoliques, les évangéliques conservateurs ou les groupes messianiques. On tente alors de mettre l'accent sur des valeurs spirituelles (traditionnelles). L'exclusion du ministère féminin devenant un marqueur théologique de défense de valeurs spirituelles et traditionnelles, s'opposant à un libéralisme théologique plus ouvert aux idées du monde. Si globalement ce constat peut être tiré pour ce secteur, précisons qu'une division sur la question se fait voir. Ténue certes, mais plusieurs groupes se détachent des autres par une plus grande ouverture

à la place de la femme. C'est le cas des évangéliques[125], pour lesquels l'enquête sur l'exercice du pouvoir dans le protestantisme avait relevé un net déséquilibre dans les conseils en faveur des hommes avec 84,6% de représentation masculine contre 15,4% pour les femmes (Campiche *et al.*, 1990 : 25). Vingt ans plus tard, la parité est loin d'être atteinte, mais on constate cependant que la représentation des femmes dans les conseils a presque doublé, avec 28,4% contre 72,6% d'hommes. De plus l'ouverture d'esprit manifestée dans la bienveillance théologique des responsables est un repère permettant le constat évident d'une évolution (lente) de la représentation féminine vers davantage de parité dans le secteur évangélique[126] des « institutions privées ».

Deux valeurs antagonistes et légitimes

Le programme libéral

Chaves dans son enquête sur l'évolution du ministère féminin aux Etats-Unis constate que les pressions normatives et mimétiques des institutions ont poussé peu à peu les groupes à ordonner des femmes (Chaves, 1996 ; 1997a ; 1997b). En Suisse, on peut observer des pressions identiques, sinon supérieures. Le contexte institutionnel, par la reconnaissance juridique d'Eglises dans les cantons, exige le respect de la parité dans les appareils religieux et administratifs, renforçant la pression par des contraintes coercitives. Sur le point de la reconnaissance et de l'accès des femmes au pastorat, Chaves observe que l'égalité des genres trouve ses origines historiques au sein de nos sociétés occidentales, dans une philosophie de la modernité évoluant vers une société égalitaire. Il s'appuie notamment sur les déclarations de John Stuart Mill qui écrivaient en 1869 :

> « Les considérations qui précèdent suffisent à montrer que l'habitude, quelque universelle qu'elle soit, ne peut rien préjuger en faveur des institutions qui placent la femme dans un état d'assujettissement social et politique à l'égard de l'homme. Mais je vais plus loin, et je prétends que le cours de l'histoire et les tendances d'une société en progrès non seulement n'apportent aucune présomption en faveur de ce système d'inégalité des droits, mais qu'elles en créent une très forte contre lui ; je soutiens que, si la marche du perfectionnement des institutions humaines jusqu'à ce jour et le courant des tendances modernes nous permettent de tirer une induction à ce sujet, c'est la

125 Spécifiquement des AESR la plus grande fédération évangélique en Suisse romande (actuellement FREE).

126 Il s'agit des milieux évangéliques classiques et charismatiques et non des évangéliques conservateurs.

disparition nécessaire de ce vestige du passé qui jure avec l'avenir» (Mill, 1992 : 14).

Pour Mill, l'égalité entre les sexes faisait ainsi partie d'un vaste programme libéral d'une « société en progrès » pour l'avènement de la modernité. « Soutenir l'égalité des sexes signifiait soutenir ce grand projet de modernité ; résister à ce projet impliquait la résistance à l'égalité des sexes. Si le lien symbolique entre l'égalité des sexes et la modernité reste effectif, et je crois que c'est le cas, résister à la modernisation, au programme libéral qui reconnaît aux droits individuels une importance fondamentale, c'est s'opposer à l'égalité des sexes » (Chaves, 1996 : 868). Dans ce sens, la diffusion de l'ordination de femmes dans certaines confessions peut être entendue comme le résultat de l'adoption du projet de la société libérale par la sphère religieuse. « Résister à l'ordination des femmes peut être compris comme résistance à ce projet, une idée qui commence à faire sens par le fait que l'opposition à l'ordination des femmes est associé à d'autres marqueurs religieux comme l'antimodernisme-sacramentalisme dans le rituel ou la défense de l'inerrance de la Bible dans la doctrine. Dans cette perspective, la politique officielle d'une confession à propos du statut des femmes est plus un texte rituel sur la position vis-à-vis du programme libéral et moderne de l'institutionnalisation des droits individuels qu'un indicateur littéral du statut des femmes au sein de la dénomination. » (Chaves, 1996 : 869).

Ce double positionnement éclaircit la scission constatée dans chacun des secteurs des organisations religieuses entre les collectifs qui se féminisent et ceux qui « résistent ». A pressions identiques les groupes se divisent sur la question de l'accès à la prêtrise de la femme. Cette question est en fait emblématique d'une position théologique plus large. Libérale d'un côté, elle défend l'adaptation aux normes de la société comme une vertu et une évolution légitime. Conservatrice de l'autre, elle défend une tradition qui fonde le mouvement religieux et contre lequel le modernisme porte atteinte. La résistance aux pressions sociétales est alors une vertu spirituelle face aux souillures de l'individualisme et de ses conséquences religieuses. Cette partition s'observe à des degrés divers dans chacun des secteurs qui comptent alors une partie de groupes plus « libéraux » et d'autres plus « conservateurs » sur l'engagement religieux féminin.

La résistance au modernisme

L'expansion de la proportion des femmes dans les positions d'autorité religieuse dans plusieurs confessions peut être comprise comme la volonté de se conformer à la modernité, aux projets de libération de l'individu dans la

sphère religieuse. Cette réflexion peut éclairer d'une part le fait que les groupes (néo-)bouddhistes, (néo-)hindouistes, et autres nouveaux mouvements religieux ont tous une majorité de femmes parmi les responsables. Ces collectifs religieux se sont constitués en Suisse avec et après la modernité. Ils n'ont pas de tradition à défendre ici. De plus, leur spiritualité basée sur l'individu est le reflet d'une position libérale de la société sur les droits individuels. D'autre part, pour certains courants comme le catholicisme, l'orthodoxie et une partie des mouvements évangéliques, la résistance à l'ordination des femmes ou le renvoi de la problématique genre au second degré peuvent être perçus comme une forme de résistance au modernisme et aux normes plus libérales. Elle en devient une vertu spirituelle du groupe. L'institution religieuse s'élève ainsi en rempart contre la perte de valeurs ou la corruption de la société par l'individualisme.

Un exemple parmi d'autres de cette résistance est le site de la « femme chrétienne » tenu par Yvonne Guyot, épouse d'un pasteur baptiste. Elle rapporte au sujet du pastorat féminin que : « la société est contrainte de donner à la femme des positions, des droits et des possibilités égales à l'homme, cela même parfois contre nature. Nous pouvons donc nous demander si cette pression exercée sur la société et sur l'Eglise est seulement d'origine humaine » (Guyot, 2005). Les origines humaines des pressions de la société pour reconnaître l'égalité entre l'homme et la femme sont ici même interrogées insinuant que les forces démoniaques conduiraient à la reconnaissance de l'égalité des sexes. Si on poursuit la lecture de ce site, se conformer en reconnaissant une pleine égalité représente une entrave spirituelle à la bonne marche du groupe local. Les normes fonctionnent ici en vecteur identitaire contre la pression de la société sur la communauté en vue de l'égalité des genres. S'opposer à cette dernière, c'est défendre la « vérité » biblique, c'est nier la société moderne en défendant une tradition.

Un processus différencié

La lente évolution vers l'égalité des genres est freinée par des normes théologiques des collectifs. Les pressions internes des groupes sont fortes. Comme le relève Edward Lehmann, la résistance au ministère féminin provient d'un conflit entre deux valeurs légitimes : le fait que les femmes devraient avoir accès à la prêtrise, mais également que l'organisation ecclésiale doit continuer selon la tradition (Lehman, 1981). Ce sont essentiellement les groupes libéraux comme les catholiques chrétiens, les protestants réformés, les bouddhistes et le milieu holistique qui reconnaissent la femme à tous les niveaux de la communauté. Les postures théologiques semblent être un vecteur important

de résistance aux pressions d'abord externes (de la société) et internes ensuite, puisque la majorité des collectivités locales sont loin d'engager une femme comme responsable spirituel. De plus, il apparaît que le caractère bureaucratique d'une institution ne suffit pas à lui seul à accélérer le mouvement vers la pleine reconnaissance de la femme. Les catholiques en sont l'exemple le plus emblématique. Les rôles administratifs et locaux aux mains des femmes, les rôles spirituels majeurs dans les mains exclusives de la gent masculine.

Fruit de cette évolution de la société, la reconnaissance des femmes comme responsables spirituelles ne fait pas ou plus problème pour une part des groupes. En 2009, il apparaît que le milieu holistique est le seul à avoir une majorité de femmes responsables. Dans le secteur des « institutions publiques », les réformés et les catholiques chrétiens, d'obédience libérale, sont déjà très engagés sur ce chemin. Dans certains cantons urbains, le pastorat se féminise très rapidement. Pour les « institutions privées », on perçoit chez les évangéliques une ouverture au moins sur le plan du discours normatif. Par contre, des communautés comme les catholiques romains, les orthodoxes et les musulmans, le temps de la consécration féminine semble encore loin. Ces confessions se positionnent comme des remparts contre l'individualisation de la religion, des attitudes et des pratiques.

Des évolutions, des innovations, mais encore des résistances

Lors du chapitre précédent, il avait été relevé que les entités des « institutions publiques » avaient un exercice du pouvoir plus bureaucratisé que les organisations des autres secteurs. On a observé ici que cette bureaucratisation profite, dans une certaine mesure, à la cause féminine. En effet, les communautés du premier secteur présentent une répartition égalitaire à plusieurs niveaux d'engagement du groupe. Les conseils de paroisse, le personnel salarié sont à majorité féminine. De plus sept employés à temps partiel sur dix sont des femmes. Sur le plan du leadership spirituel et de l'accès à la prêtrise, les catholiques y étant opposés, il n'y a que les réformés qui ont des femmes pasteurs, d'où un contraste brutal avec la parité constatée dans les autres niveaux d'engagement.

Nous avions noté que les « institutions privées » avaient une conception beaucoup plus spirituelle du leadership se traduisant par une sous-représentation de la gent féminine à tous les niveaux d'engagement. Une partie des communautés comme les évangéliques classiques et charismatiques sont plus ouverts au leadership féminin que d'autres groupes comme les Eglises orthodoxes tout à fait opposées.

Pour le secteur des « institutions naissantes », une bipartition a également été notée. Les communautés musulmanes et juives ont une configuration identique aux « institutions privées » sur tous les niveaux d'engagement à l'exception des membres réguliers – en majorité des hommes pour ces deux ensembles. Dans l'autre section, les communautés non monothéistes appartenant au milieu holistique ont une large représentation des femmes à tous les niveaux d'engagement. Ces groupes se singularisent par une dominance féminine pour tous les niveaux d'engagement.

Un portrait des communautés religieuses suisses se dégage avec une ligne de partition scindant l'échantillon en deux grosses tendances opposées sur le rôle de la femme et son accès au ministère. Cette division traverse tous les secteurs institutionnels. Les positions opposées sur la place de la femme sont néanmoins différenciées selon le secteur d'appartenance. Pour les « institutions publiques », le fait que les catholiques romains sont opposés à l'accès à la prêtrise par les femmes est « compensé » par les contraintes légales qui poussent les communautés à engager du personnel féminin à toutes les échelles administratives du groupe. Dans le secteur des « institutions privées », de par le caractère strictement spirituel du leadership et les contraintes comme le peu de moyens financiers, les femmes ont par comparaison moins accès aux positions de leadership. Pourtant les évangéliques classiques et les charismatiques se distinguent avec une plus « grande » ouverture que les autres groupes comme les communautés orthodoxes, les néo-apostoliques, les Témoins de Jehova ou encore les darbystes. Pour le dernier secteur composé des « institutions naissantes », la faible institutionnalisation du leadership permet à ce secteur d'avoir d'une part les collectifs les plus ouverts à l'accès de la femme aux positions de leadership, tandis que les communautés enracinées dans des traditions anciennes y sont nettement plus rétives. Ainsi le champ organisationnel est scindé selon des positions antagonistes sur l'accès au leadership et au ministère, mais la scission est différenciée selon le secteur de légitimité.

A l'aide d'enquêtes précédentes, nous avons tenté de percevoir si une évolution vers une reconnaissance de l'égalité était perceptible. Nous avons pu constater que les contraintes sociales poussaient les groupes à reconnaître graduellement l'égalité entre l'homme et la femme. Il a été également observé que sur le plan du leadership spirituel d'autres paramètres étaient en jeu. L'opposition à l'ordination des femmes est associée à d'autres marqueurs religieux comme l'antimodernisme-sacramentalisme dans le rituel ou la défense de l'inerrance de la Bible ou du Coran dans la doctrine qui positionnent les groupes en rempart contre les valeurs libérales et individuelles. De plus, en résistant au ministère féminin, l'organisation ecclésiale se profile comme témoin fidèle et continuateur d'une tradition. On peut ainsi mieux concevoir

pourquoi ce sont les communautés des « institutions naissantes » qui ont la plus large représentation de femmes. Pour les « institutions publiques », ce sont les réformés (et dans une certaine mesure les catholiques chrétiens) qui ont graduellement accordé aux femmes le droit au pastorat. Pour terminer sur cette lente évolution de la reconnaissance de l'égalité des genres par les groupes religieux, nous renouvelons l'interrogation lancée il y a plus de vingt ans par les auteurs de l'enquête sur l'exercice du pouvoir dans le protestantisme. « Des observations très récentes tendent à montrer que [la féminisation] touche non seulement les ‹ conseillers ordinaires ›, mais encore les ‹ présidents › et les ‹ dirigeants ›. […] Mais comment interpréter cette nouvelle donne ? Témoigne-t-elle de la capacité protestante d'être significativement de son temps ou de la perte de prestige d'un rôle social qui reflète l'inexorable entrée des institutions religieuses dans l'anonymat de la non-pertinence sociale » (Campiche *et al.*, 1990 : 178). L'accès des femmes au ministère s'inscrirait alors dans la perte de pouvoir du clerc et la dissolution de son statut d'exception (Willaime, 1996 : 40).

Chapitre 7
Célébrer c'est positionner

Environnement culturel et célébration

Trois grands critères étroitement liés et distinctifs du champ des organisations religieuses ont été décrits. Après avoir abordé le critère du leadership et celui de l'imbrication dans une structure confessionnelle, il reste le dernier et non des moindres : la production régulière de réunions spirituelles, cultuelles plus ou moins ritualisées. Au Moyen-Age, le théologien Thomas d'Aquin distinguait deux aspects de la religion dans sa *Somme théologique* (1985 : 513) : « la religion rend à Dieu le culte qui lui est dû. Il y a donc en elle deux points à considérer : ce qu'elle offre à Dieu, le culte qui joue le rôle de matière et d'objet de la vertu ; d'autre part celui à qui nous le présentons, Dieu. Le second aspect se rapporte à la théologie. » C'est donc le premier, à savoir le culte rendu à Dieu, ou pour le dire avec Durkheim (1968 : 66), ce sont « les pratiques des rites qui découlent des croyances religieuses partagées dans une communauté » qui seront l'objet de ce chapitre. La compréhension durkheimienne est d'ailleurs importante à relever ici puisque c'est le rite, la pratique (on pourrait dire la croyance en action, donc observable[127]) qui permettra de comprendre si elle obéit (et comment ?) à une logique institutionnelle.

Le centre névralgique des groupes religieux, le but du rassemblement collectif sont l'accomplissement de rites. Régulièrement chaque communauté de Suisse organise une célébration religieuse (ou une réunion spirituelle). « Jamais sans mon culte » dirait une collectivité religieuse. En effet, lorsqu'un groupe ne célèbre plus, c'est que quelque chose de grave vient à se passer et signifie que les raisons de maintenir le collectif local ne sont plus suffisantes. Si la production régulière de rite s'éteint, c'est un groupe qui périt. Si une communauté meurt, c'est un rite collectif qui disparaît, laissant peut-être la place à un religieux diffus en dehors des institutions.

Le cœur de la communauté est en son chœur. La célébration est le centre de gravité d'un groupe religieux. Le type de rite dit même quelque chose d'assez précis sur le genre de la communauté. Dans un roman d'Anatole France, le bon Ménétrier était dissuadé d'entreprendre une relation avec une juive par son abbé qui observait : « Car vous n'ignorez point ce qu'on dit des juifs et

127 Cette posture nous permet de constituer une batterie de cinquante variables permettant d'apprécier les différentes pratiques liturgiques (rites, postures, musiques, méditation, prière, etc.)

de leurs rites abominables » (France, 1893 : 187). On le perçoit, dire quelque chose du rite c'est exprimer quelque chose sur le collectif qui le professe. Les rites abominables, s'ils n'ont jamais été effectués par les Juifs, demeurent actuellement un facteur de stigmatisation pour des groupes célébrant de façons inhabituelles. En effet, si la tenue d'une célébration est centrale dans la vie d'un groupe religieux, les formes et les manières de célébrer peuvent grandement différer d'une entité à l'autre.

Afin de s'en rendre compte, voici de courts extraits décrivant trois célébrations. Le premier provient d'une description d'une messe par le prêtre-ethnologue Maurice Gruau : « Face à l'assistance, debout, le prêtre commence l'office en faisant un signe de croix : ‹ Au nom du Père et du Fils et du Saint Esprit › […]. Un dialogue s'instaure entre le prêtre et les assistants. Là, les choses sont claires et les interlocuteurs déterminés. L'un parle et les autres répondent. Le prêtre dit : ‹ Le Seigneur soit avec vous ›. L'assistance répond : ‹ Et avec votre esprit ›. La formule me paraît curieuse. Mon voisin doit d'ailleurs partager ce sentiment, car je l'ai entendu répondre : ‹ Et avec vous aussi › » (Gruau, 1999 : 40–41).

Le second extrait provient du théologien Harvey Cox, rendu célèbre avec son livre « La cité séculière » (1968) qui décrit la relation dynamique entre urbanité et théologie conduisant à la sécularisation. Ses premières rencontres avec le pentecôtisme se sont déroulées au travers de Lois, un amour de jeunesse. « Les gens chantaient de tout leur cœur. Ils murmuraient et s'inclinaient quand ils priaient. Parfois ils sanglotaient et pleuraient. Le pianiste lançait des accords et des cadences que je n'avais jamais entendus […]. Quand nous chantions ‹ Amour divin, Amour parfait ›, les grands yeux noisette de Lois s'illuminaient et elle pressait ma main. Certains membres de l'assistance se balançaient et battaient des mains ou faisaient un petit pas ou deux au son de la musique. Parfois des gens s'avançaient et s'agenouillaient devant l'autel. Le pasteur et les diacres leur imposaient les mains et priaient » (Cox, 1995 : 20–21).

Le troisième extrait est tiré de la retranscription d'une rencontre soufie par Hans Christian Andersen (1988) et traduite par Thierry Zarcone (2009 : 115) : « La fête allait commencer. Une foule de derviches entra, ils allaient tous pieds nus et étaient couverts d'un large manteau vert sombre. Leur tête portait un couvre-chef de feutre blanc, sans bord, en forme de longue ellipse. L'un des plus âgés, avec sa longue barbe blanche, se plaça au centre de la salle, croisa les bras et dit une prière, accompagnée d'une musique douce et monotone – deux notes de flûte et la même note au tambour. C'était comme le clapotis régulier de l'eau coulant d'une fontaine. Les autres derviches s'approchèrent lentement et firent cercle autour du vieil homme. […] Ils déployèrent leurs bras et se mirent à tournoyer, toujours dans le même sens. Leurs robes s'étaient

gonflées et ressemblaient à des cheminées. […] Un chant bas et monotone venait d'une galerie fermée située au-dessus de nous. Le tambour et la flûte continuaient à produire une musique entraînant le sommeil alors que les danseurs tournaient sans interruption ».

Trois célébrations, trois rites différents, productions de communautés appartenant chacune, en Suisse, à un secteur institutionnel différent. Gestes ritualisés, musique, participation de l'assemblée sont des ingrédients communs aux trois rites, pourtant leur agencement diffère énormément. Dans la première, celle de l'Eglise catholique, la liturgie est tenue par un maître de cérémonie qui dirige chaque fait et geste de l'assistance. Au point que l'ethnologue juge utile de mentionner un participant qui commet l'erreur de ne pas répéter correctement la phrase de l'assemblée. Dans la deuxième, la participation spontanée et la démonstration d'émotions religieuses de la part des membres participent de la liturgie que musiques et ministres encadrent par différents gestes. L'auteur peut même en profiter pour montrer discrètement ses sentiments à son amoureuse. Dans la troisième, celle de la communauté soufie, il y a également des mouvements de corps, des danses, mais cette fois-ci, hautement ritualisés (et symboliques) sous le patronage d'un chef d'orchestre qui va diriger chaque pas, chaque déplacement, chaque note dans un rituel très codifié au point que la monotonie risque même d'entraîner le sommeil du célèbre conteur danois.

Les trois cérémonies offrent une configuration dissemblable composée pourtant à partir éléments assez communs. Les danseurs derviches ne tournoient pas sur la cadence du pianiste de la petite église de Cox. Tout comme le prêtre catholique n'ordonne pas sa messe au rythme de la flûte et du tambour et qu'il serait mal vu qu'il y fasse tournoyer son aube au rythme de la musique. Ces traits caractéristiques font partie d'une culture religieuse. « Une culture est le langage d'une expérience spirituelle », relevait Michel de Certeau, en précisant : « L'histoire de la spiritualité le montre, si du moins on renonce à l'envisager avec des œillères qui en excluraient le contexte. Et par ‹ contexte ›, il ne faut pas entendre seulement un cadre ou un décor, mais l'élément dont l'expérience reçoit sa forme et son expression » (2003 : 46–47). Ce « contexte », cet « élément » donnant forme à l'expression est manifestement visible lors des célébrations au point d'en faire des marqueurs d'appartenance. La forme du culte n'est donc pas anodine, elle fait partie d'une « logique institutionnelle ». Celle-ci préside aux choix d'éléments à partir d'un assortiment de « pratiques concrètes et constructions symboliques », des éléments liturgiques, qui composent une « structure institutionnelle organisant des principes pour qu'ils soient à disposition des individus et des organisations » (Friedland & Alford, 1991 : 248–249).

La « culture de célébration » (pour résumer en une expression l'intuition émise par de Certeau) puise ses éléments dans la culture (référentielle) religieuse, ainsi les éléments qui la composent sont limités. Mis ensemble, ces éléments culturellement disponibles forment un répertoire à l'usage des célébrants. Le choix de ces éléments n'est pas dû au hasard, mais dépend de la « culture de célébration » de son groupe, d'où une sélection restreinte dans un répertoire plus grand d'éléments liturgiques déterminés par des contraintes socioculturelles. Elle constitue également un mode de présentation de soi du groupe (Goffman, 1973 ; 1974)[128]. La préférence de composants sur d'autres est une représentation de la culture à partir d'une ‹ boîte à outils › selon le mot d'Ann Swidler (1986 : 273) ou de l'idée déjà évoquée de répertoire empruntée à un « répertoire d'action collective » de Charles Tilly (1993), ou encore, « un éventail d'éléments hétérogènes dans le contenu et la fonction » selon Paul DiMaggio (1997 : 267). Les éléments qui forment le répertoire sont limités, différents et hétérogènes. Ces composants sont ensuite sélectionnés pour former un ensemble cohérent pour un groupe qui le distingue alors d'un autre. Pourtant, chacun puise dans les mêmes ressources culturelles, mais choisit et ordonne différemment les éléments[129]. Bourdieu parle d'éléments qui constituent un capital. L'ensemble des éléments répond à une disposition qui est construite selon un espace social. Dans la « Distinction » (1979), il montre que les agents sociaux qui occupent des places semblables ou voisines sont soumis à des conditionnements semblables. « Placés dans des conditions semblables et soumis à des conditions semblables, [ils] ont toutes les chances d'avoir des dispositions semblables, donc de produire des pratiques elles-mêmes semblables » (Bourdieu, 1987 : 152). Autrement dit la sélection dans la panoplie d'éléments culturels présentera selon le sociologue d'importantes similitudes, guidée par un sens du placement social.

Ce chapitre s'intéressera à comprendre comment s'agencent ces éléments. La méthode que nous suivrons consistera tout d'abord à présenter les éléments

---

128 L'exemple d'*ICF* est assez révélateur de la culture musicale de la louange pour se différencier et se présenter à un public (ici, les jeunes), comme le relève le journaliste Jean-Christophe Emery : « Nous avons parmi les meilleurs musiciens de Suisse, se vante Matthias Bölsterli. Il enchaîne : L'un de nos disc-jockey a même refusé un contrat juteux dans une des plus grandes discos de Zurich pour faire une soirée avec nous » (Emery, 2006).

129 Relevons l'existence de groupes qui puisent dans d'autres registres culturels pour se différencier comme les groupes catholiques charismatiques, œcuméniques ou des cellules de prières évangéliques. Mais là encore, ces groupes sont en marge et ne produisent pas de célébrations principales, bénéficiant pour leur légitimité de l'existence d'un groupe principal auxquels ils se rattachent et qui produisent une célébration selon les canons confessionnels.

du répertoire puis comprendre comment certains s'agrègent systématiquement pour former une « culture de célébration ». Cette approche nous permettra d'apprécier l'effet de l'appartenance d'un groupe à l'un des trois secteurs institutionnels sur cette culture. Plus attentivement, nous pourrons constater combien les choix des éléments pour composer une célébration ordinaire dépendent de contraintes institutionnelles. La légitimité selon les secteurs du champ entraînera une homogénéité (culturelle) à l'intérieur des secteurs et une hétérogénéité entre eux. Dans un troisième temps, la focale sera rapprochée pour examiner l'impact des structures confessionnelles sur la « culture de célébration ». L'observation sera poussée en avant afin de comprendre comment l'éventail d'éléments liturgiques sélectionnés pour la célébration est conditionné par des contraintes autant confessionnelles qu'écologiques selon les secteurs de légitimité.

Un répertoire d'éléments

Le questionnaire passé auprès de mille responsables spirituels contenait quarante questions spécifiques et relatives à des faits observables de la pratique dominicale ou plus généralement au sujet du rite principal tenu par le groupe religieux. Ces questions permettent de dresser une liste d'éléments du répertoire dans lequel les officiants puisent pour organiser ou structurer leur célébration. Le tableau 6 liste l'inventaire des composants principaux tirés du questionnaire et présentés par pourcentage d'occurrence dans les trois secteurs institutionnels en comparaison de la moyenne suisse. Une ligne centrale sépare les composants principaux retenus par une majorité de communautés.

A la lecture de ce tableau, six observations peuvent être tirées. Premièrement, les secteurs se distinguent sur l'occurrence de la plupart des éléments. L'appartenance à un secteur institutionnel semble bien avoir un impact sur la « culture de célébration ». Relevons deuxièmement que certains éléments sont sélectionnés par une majorité de groupes, tandis que d'autres semblent être des composants plus spécifiques et minoritaires. En Suisse, la majorité des groupes chantent lors d'une célébration, mais très peu dansent, sautent ou crient. Ceci nous conduit à la troisième remarque à savoir que quelques éléments sont largement usités comme la prière ou méditation silencieuse, l'exhortation et les chants. Ces trois composants sont présents dans neuf célébrations sur dix, peu importe le secteur d'appartenance du collectif. Quatrième remarque, on note que les choix sont différents pour les « institutions naissantes ». Elles se distinguent notamment par le fait que la musique prend une part secondaire à la célébration. En effet, les séquences de chants et de musiques sont en moyenne de 16 minutes en tenant compte des hindouistes

Tableau 6: Pourcentage d'occurrence d'éléments principaux de la célébration religieuse

Eléments (rangés par % de réponses affirmatives)	Occurrences dans les « institutions publiques » (%)	Occurrences dans les « institutions privées » (%)	Occurrences dans les « institutions naissantes » (%)	Total Suisse (%)
Chants	99,0%	99,3%	*52,9%*	91,3%
Discours, prédication, homélie, exhortation	98,8%	95,8%	58,9%	91,1%
Prière silencieuse et/ou méditation*	88,9%	71,1%	78,3%	81,2%
Prêche à partir d'un endroit spécifique	93,5%	88,0%	56,5%	87,5%
Langue de la région linguistique	96,5%	86,5%	*62,0%*	87,4%
Instruments de musique	88,8%	89,8%	*27,8%*	78,8%
Participants suivent un cantique	91,6%	46,9%	59,1%	72,3%
Lecture, récitation d'un membre de l'assemblée	82,5%	65,6%	53,7%	72,1%
Lecture, récitation de l'assemblée	90,6%	40,2%	48,4%	66,8%
Témoignage d'un membre de l'assemblée (12 derniers mois)	57,6%	85,8%	48,7%	65,5%
Formation nécessaire pour prêcher	*95,6%*	30,8%	42,7%	65,1%
Gestes rituels	*73,8%*	33,5%	49,2%	56,3%
Tenue distinctive de l'officiant	*88,7%*	17,6%	31,9%	55,5%
Orgue	80,9%	20,3%	6,2%	48,1%
Rire	38,5%	*62,0%*	31,5%	45,1%
Gestes spontanés	23,2%	*55,3%*	16,8%	32,8%
Chorale	31,1%	*37,7%*	6,0%	29,0%
Usage d'un rétro/vidéoprojecteur	11,8%	*61,1%*	13,3%	28,5%
Piano	10,5%	*61,9%*	3,1%	26,6%
Applaudissements	25,5%	*35,8%*	7,0%	25,8%
Programme écrit de la célébration*	29,3%	24,6%	18,7%	25,9%
Prière spontanée d'un membre de l'assemblée	4,5%	*49,5%*	12,2%	20,8%
Guitare	6,1%	*50,7%*	4,4%	20,7%
Batterie (ou percussions)	2,9%	*33,3%*	3,1%	13,1%
Flûte	7,1%	*25,5%*	4,5%	12,8%
Participants chantent par cœur	5,2%	5,7%	*38,4%*	8,6%
Personnes qui dansent, sautent ou crient	1,2%	*15,3%*	2,4%	6,1%
Séquences des parties musicales et chantées (moy.)	19 min.	*28 min.*	16 min.**	21min.

* Eléments avec différence non significative entre les secteurs institutionnels.

** 10 minutes sans les hindouistes.

Source : *National Congregations Study*, NCS 2009.

qui célèbrent plus de 40 minutes en musique alors que les autres ont une moyenne de 10 minutes[130]. On constate, cinquièmement, que pour les col-

130 L'appel à la prière est considéré comme un chant par les responsables musulmans interrogés. Pour ces communautés, il y a donc au moins une séquence de deux minutes de chant.

lectivités chrétiennes, la quasi-totalité des célébrations est composée par au moins du chant et une prédication. L'usage d'instruments de musique pour accompagner le chant est bien entendu lié au premier élément, mais il n'est pas aussi récurrent. Certaines communautés et traditions, comme l'orthodoxie, ne célèbrent qu'en chantant a capella. Dernière observation, dans le cas des communautés des « institutions naissantes », malgré le fait que les éléments du chant et de la prédication sont majoritairement présents, ils sont devancés par la prière ou la méditation qui constitue le seul élément occurrent dans plus de trois quarts des groupes. En creux, ce tableau pointe le fait qu'il manque plusieurs variables descriptives de la prière. Pour mieux distinguer les groupes, des questions sur les postures rituelles, le fait de prier avec des objets liturgiques comme des chapelets, des murmures ou scander des sons, syllabes ou des mots … En effet, les formes de musiques sont bien distinguées (puisque présentes dans une large majorité des groupes helvétiques), mais les formes de prière ne sont pas différenciées, si ce n'est la prière spontanée.

Globalement, pour les communautés des deux premiers secteurs deux activités résument l'ensemble de la pratique religieuse hebdomadaire : le chant (accompagné habituellement par une instrumentation) et l'écoute d'une exhortation (incluant souvent une lecture de textes sacrés). Pour les groupes des « institutions naissantes », l'élément de la méditation, de la prière silencieuse caractérise plus généralement les activités religieuses hebdomadaires.

Manifestement, l'instrumentation musicale est une particularité du christianisme occidental. Culturellement, il est intéressant de relever la spécificité des célébrations religieuses au sein de la production culturelle. En effet, il y a bien des discours, des concerts, des meetings avec un chant de l'assemblée, mais jamais aussi régulièrement et de manière aussi organisée que dans les communautés religieuses et particulièrement chrétiennes. Si l'on concentre le point d'attention sur une cérémonie religieuse ordinaire, on observe qu'en Suisse, elle est composée d'un tiers de musique, d'un quart d'écoute d'une exhortation. Les quarante autres pourcents se diversifient en activités liturgiques comme la méditation silencieuse, l'écoute d'une lecture, la récitation, etc.[131]. L'assemblage des éléments musicaux, chantés et parlés fait donc de la célébration religieuse une particularité et une production culturelle spécifique aux collectivités religieuses.

Nous avions relevé que le champ des organisations religieuses était délimité par un leadership spécifique, une appartenance à une structure plus large et par l'offre de services religieux réguliers. Nous pouvons maintenant préciser

131 Le culte hebdomadaire, d'une durée moyenne de 60 minutes, est constitué d'une prédication de 15 minutes (6 minutes pour les catholiques, 20 minutes pour les protestants et 30 minutes pour les évangéliques) et d'un ensemble de parties musicales atteignant les 20 minutes.

qu'un service religieux, ou, pour reprendre l'expression de Michel de Certeau, « l'expérience spirituelle », se traduit dans un langage culturel fait de chants, d'exhortation religieuse, de méditation ou de prière.

Les éléments du répertoire ne sont pas tirés au hasard

En dehors de la musique et de la prédication, le répertoire listé dans le tableau 6 est constitué de plusieurs éléments laissant voir une distribution différenciée des composants selon l'appartenance de la communauté à un secteur institutionnel. Chaque élément retrace de manière visible un agencement faisant partie d'un tout cohérent et sectoriel. L'orgue, par exemple, et les gestes rituels sont spécifiques au premier secteur, tandis que le piano et le vidéo/rétroprojecteur sont fortement utilisés dans le deuxième secteur, alors que dans le troisième, la langue de la liturgie est principalement étrangère pour une célébration qui se déroule sans instruments de musique.

Notre dessein est de comprendre comment et combien l'appartenance à un secteur institutionnel détermine une « culture de célébration ». A partir d'éléments limités du répertoire, nous allons tenter de déterminer les contingences écologiques et sectorielles présidant à la sélection de composants. Elle porte en elle-même une démarcation d'appartenance ou de distinction sur le plan liturgique. Une célébration est construite à partir de multiples activités ayant des racines théologiques, historiques, culturelles profondes prodiguant un sens à l'action cultuelle. A la lecture du répertoire, les trois champs institutionnels se distinguent, ils déterminent une large partie de la sélection d'éléments liturgiques.

Afin de comprendre les dimensions les plus fortes qui présidaient aux occurrences d'éléments dans certains groupes et pas dans d'autres, une analyse en composantes principales (ACP)[132] a été entreprise. Elle a permis de dégager plusieurs dimensions du rituel. Le tableau 7 présente les variables d'un modèle parcimonieux qui contribuent fortement aux axes. Deux dimensions se détachent alors. Les composantes principales de la première sont les variables qui mesurent la participation musicale et enthousiaste. D'une part, sur le plan de la musique avec l'usage de la batterie, de la guitare et du piano, instruments

132 Cette technique statistique de réduction de la dimensionnalité se prête à un ensemble d'observations décrites par des variables exclusivement numériques, ce qui n'est pas le cas de toutes les variables de notre répertoire. Nous avons, au préalable, construits des échelles, procédé à des analyses de correspondance et autres analyses factorielles, etc. qui finalement fournissent toutes la même information. C'est pourquoi ici nous présentons l'analyse en composantes principales qui demeure la plus simple et la plus connue des techniques d'analyse de données multivariées.

de projections ; d'autre part celle marquant la participation enthousiaste : gestes spontanés et applaudissements. Cette dimension mesure la présence d'ingrédients communs à l'événement musical type concert de pop ou émission de variétés. La seconde dimension est composée des variables formelles : la formation nécessaire du prédicant, la tenue distinctive de l'officiant ; des variables cérémonielles et communautaires : les gestes rituels, la récitation d'assemblée, l'orgue ; une variable négative marquant le caractère organisé et protocolaire du rite : la prière spontanée d'un membre de l'assemblée.

Tableau 7 : *Genre et forme de production culturelle (ACP)*

Variables contributives	Dimension 1 Genre	Dimension 2 Forme
Formation nécessaire pour délivrer le discours principal		0,744
Tenue distinctive de l'officiant		0,737
Gestes rituels		0,723
Lecture, récitation de l'assemblée		0,628
Orgue		0,484
Prière spontanée d'un membre de l'assemblée		–0,505
Batterie (ou percussions)	0,740	
Guitare	0,730	
Usage d'un rétro/vidéoprojecteur	0,717	
Piano	0,683	
Applaudissements	0,677	
Gestes spontanés	0,633	
Variance expliquée	29.5%	12.8%
N (effectif valide) : 993		

Source : *National Congregations Study*, NCS 2009.

La dimension 1 est participative, elle fait appel à la spontanéité et à la présence d'éléments comme la musique en rapport avec la culture pop, des témoignages ou des expressions d'enthousiasme comme les applaudissements. Elle appartient à la « culture chaude » selon Lahire (2004), avec des éléments de la culture populaire et de l'expression corporelle enthousiaste. L'autre dimension est cérémonielle. Elle fait appel à des éléments formels comme la récitation, les gestes rituels ou avec un accompagnement à l'orgue, elle s'apparente à ce que Bourdieu appelle la « culture haute », avec un habitus aristocratique de retenue corporelle et de culture musicale classique. Dans la première, c'est le corps qui est mis à contribution, il s'exprime individuellement et spontanément. Dans la seconde, c'est la communauté qui fait corps. Les individus pratiquent ensemble encadrés par des intervenants hautement

formés, l'organiste ou le prédicant. Elles marquent une identité sociale, des dispositions qui marquent selon Bourdieu « les distances sociales inscrites dans les corps, ou plus exactement, dans le rapport au corps, au langage et au temps »(1987 : 153).

Ces deux dimensions ont déjà fait l'objet d'attention d'autres auteurs avant nous. Ils en avaient décrit plusieurs aspects en les opposant. Max Weber distingue « la religion routinisée » d'un côté et la « religion de la communauté émotionnelle » de l'autre (1971b : 145–410). Roger Bastide distingue le « sacré sauvage » de la religion institutionnalisée (Bastide, 1975). Danielle Hervieu-Léger, avec la collaboration de Françoise Champion (1986), différencie la « religion institutionnalisée » de la « religion émotionnelle ». Roland Campiche (1996a) suggère la différence entre la « spiritualité » versus « l'Eglise »[133]. Mark Chaves (2004) propose, pour les Etats-Unis, les caractéristiques « cérémonielles » et « de l'enthousiasme ». Constatons que de nombreuses expressions voisines singularisent ces axes. Peu importe la terminologie, l'idée véhiculée est bien celle que l'on observe dans le choix d'éléments du répertoire opéré par les collectivités religieuses. Deux dimensions sont communes et interprètent les activités religieuses, qu'elles soient intellectuelles, intérieures, cérémonielles, participatives, chaleureuses ou spontanées. Au-delà du caractère religieux, ces dimensions sont des pratiques culturelles, inscrites dans un ensemble de codes et styles de vie de la société. C'est à partir de ces deux grandes dimensions déterminantes culturellement que le positionnement des communautés religieuses sera observé. Toutes les unités de l'échantillon sont ainsi positionnées selon la conformité à l'une ou l'autre dimension (figure 9). Chacune est représentée par un point différent selon son appartenance à un secteur institutionnel. La première dimension répartit les groupes selon un vecteur traversant le graphique du croisement des axes en direction du coin en haut à gauche. La deuxième répartit les collectifs religieux selon un vecteur traversant le croisement des axes en direction du coin droit du graphique (figure 10).

Ainsi l'axe horizontal mesure la conformité à la culture contemporaine, avec à droite, des communautés plus participatives et enthousiastes ; à gauche des groupes plus cérémoniels. Plus une entité est placée sur la droite, moins la dimension institutionnelle apparaîtra dans le rituel qui ressemblera des composants de participation individuelle proche de la culture contemporaine. A l'inverse, plus une communauté sera positionnée à gauche de l'axe et plus elle se conformera à une culture émanent de sa tradition religieuse. La dimension institutionnelle sera plus forte et marquera le rite par une liturgie empreinte

133 Il ajoute que « la religion des *boomers* a inauguré l'ère de la religion sans institution, tout en précisant que « le mot spiritualité a supplanté respectivement dans le langage courant, comme dans le vocabulaire ecclésiastique, les termes de religion et de foi » (Campiche, 1996a : 32).

de bureaucratie. Cette démarcation fournit ainsi un caractère cérémoniel, avec des codes ritualisés et collectifs en conformité avec une culture de célébration traditionnelle. Sur l'axe vertical, les groupes sont positionnés par le type de production culturelle des collectifs à savoir si la communauté chante, célèbre en musique ou si elle prie, médite, récite des textes. Ainsi quand un groupe célèbre en musique il sera placé en haut du diagramme et quand la proportion de musique baisse, c'est la prière qui devient prépondérante et il sera positionné en bas de l'axe vertical.

Figure 9 : Positionnement des communautés selon la morphologie du culte (ACP)

Source : *National Congregations Study*, NCS 2009.

A la lecture de la figure 9, les 1040 communautés semblent se distribuer selon les secteurs d'appartenance institutionnelle (grisés) ! Le secteur des « institutions publiques » est entièrement positionné sur la première dimension, décrivant

un caractère cérémoniel. Le secteur des « institutions privées » est plus ventilé, autour de l'axe décrivant un caractère participatif de la cérémonie. L'aspect plus épars montre que ce secteur subit moins de pressions coercitives, avec des groupes ayant acquis bien plus de légitimité que d'autres. Le corollaire est que l'on observe alors à un pôle des groupes dont la participation des membres se fait par la prière spontanée, tandis qu'à l'autre pôle l'engagement des fidèles suit le schéma du concert. Le secteur des « institutions naissantes » se distingue également par un très faible caractère spontané. A l'instar des « institutions publiques », les entités de ce secteur suivent fortement la dimension cérémonielle. Du fait que la prière et la méditation sont des aspects centraux de leurs célébrations, elles sont logées plutôt en bas de l'axe vertical.

Trois secteurs de légitimation et trois cultures du culte

Cette figure offre un bel exemple de positionnement des collectifs religieux dans un champ institutionnel. Les groupes sélectionnent dans la panoplie d'éléments ceux qui les positionnent dans un champ culturel. Pierre Bourdieu relève que pour les agents, « les dispositions acquises dans la position occupée impliquent un ajustement à cette position, ce que Goffman appelait le ‹ sense of one's place ›. C'est ce ‹ sense of one's place › qui, dans les interactions, conduit les gens qu'en français on appelle ‹ les gens modestes › à leur place ‹ modestement › et les autres à ‹ garder les distances › ou à ‹ tenir leur rang ›, à ‹ ne pas se familiariser ›. Ces stratégies, il faut le dire en passant, peuvent être parfaitement inconscientes et prendre la forme de ce qu'on appelle timidité ou arrogance » (Bourdieu, 1987 : 153). La légitimité différenciée selon les secteurs affecte le style culturel de la célébration des groupes. Dans un champ institutionnel, une organisation doit trouver une position viable pour elle. A ce jour, si un groupe religieux existe encore c'est qu'il a pu subsister dans un environnement institutionnel changeant et contraignant. Certains groupes sont jeunes et cherchent encore une position viable pour le long terme, ce sont les « institutions naissantes », d'autres sont plus âgées et se sont installées dans un environnement dont elles tirent les ressources nécessaires pour subvenir à leurs besoins, ce sont les « institutions publiques ». Au cours des années, chaque organisation évolue et s'ajuste stratégiquement à son entourage. Du point de vue culturel, cette adaptation se fait autour de deux axes principaux. Un axe cérémoniel est suivi essentiellement par les « institutions publiques » avec une communauté ritualisée qui fait corps dans les actes liturgiques et qui, accompagnée d'orgue, se distingue des autres. Suivant cet axe également, les « institutions naissantes » font corps lors de la méditation et de la prière. Un autre nuage se détache décrivant un axe dans une direction perpendiculaire.

Suivant un style participatif et spontané où le corps individuel est mis en avant, cet axe est principalement suivi par les « institutions privées ».

La figure 10 reproduit une simplification des communautés positionnant la moyenne pour chaque secteur par un carré noir. Les deux flèches indiquent des dynamiques de style. La première, représentée par une flèche presque verticale à gauche sur le diagramme exprime le style protocolaire ou cérémoniel. La seconde décrit un style participatif et spontané. Le sens de la flèche n'indique pas un déplacement, mais une tendance des variables. Quatre zones sont en outre dessinées par les axes pointillés. Une première grande démarcation est tracée par l'axe horizontal qui distingue les communautés, en haut, sur le plan musical ; en bas, sur l'exercice de la prière. Une seconde grande séparation est marquée par l'axe vertical qui distingue les unités sur le plan de la manière d'exercer le rite. A gauche, sont placés les groupes qui accomplissent un rituel dans une liturgie communautaire, codée de manière formelle, tandis qu'à droite sont placées les communautés qui pratiquent un rite dans un style plus informel, où les membres peuvent s'exprimer de manière spontanée ou individuelle. Ainsi, en haut à gauche, la musique et spécialement l'orgue sont des éléments qui contribuent à la dynamique cérémonielle. En bas à gauche, c'est la prière communautaire et cérémonielle qui y contribue. Pour le quartier en bas à droite, c'est la prière spontanée de la part d'un membre qui concourt à la dynamique participative. Pour la dernière zone en haut à droite, c'est la musique en groupe instrumentalisée avec de la batterie et de la guitare qui favorise la dynamique spontanée.

Ces zones marquent des façons différenciées de participer aux dynamiques de style, par la prière ou par la musique. Elles démarquent les secteurs des « institutions publiques » qui célèbrent en musique accompagnée à l'orgue et les « institutions naissantes » qui célèbrent par un rite de prière important. Pour les « institutions privées », elles distinguent les collectifs qui favorisent la participation des membres par la prière spontanée, comme les évangéliques conservateurs ou les adventistes et celles qui le font au travers de la musique contemporaine comme les communautés pentecôtistes et évangéliques issues de la migration[134]. On remarque ainsi que la direction de la flèche revêt un sens de légitimité.

Pour les « institutions publiques », elles trouvent leur légitimité dans un rite protocolaire, proche des formalités étatiques où les fidèles viennent accomplir quelque chose. Les racines et la tradition historique de ces groupes leur apportent une justification de leur statut qu'il est important de conserver dans la liturgie. Les différents éléments de la célébration avec lesquels composent les ministres du culte pour construire leurs cérémonies sont principalement

134 Sur le pentecôtisme de migration voir Fer (2007).

de l'ordre du cérémoniel. Le membre participe en faisant corps avec les autres en priant, récitant sans avoir à accomplir un acte singulier ou spontané. La retenue est également musicale et corporelle. La musique jouée par un instrument accompagne les moments de méditation et les cantiques dont on manifeste un grand souci pour la forme et pour les paroles puisque chaque fidèle dispose d'un recueil. Une personne ayant suivi une formation théologique de niveau universitaire assure à elle seule les principales parties du rituel

Pour les « institutions privées », la légitimité est à chercher auprès des membres qui désirent participer. Le rite est ainsi populaire, proche des fidèles, soit dans une participation langagière au travers des prières individuelles ou corporelles par le biais de la musique. La participation du membre est au centre de la construction du rite. Les témoignages, les applaudissements, les prières, les acclamations, la participation au groupe de musiciens, etc. favorisent un fort investissement individuel dans la célébration. Sans soutien explicite de l'Etat, ces collectifs puisent leur légitimité auprès de leurs membres. Cette dimension de l'individu est fondamentale, et pas uniquement du fait qu'elle représente un donateur potentiel, mais parce que toute la vie du groupe repose sur l'engagement des fidèles. Le sens de la flèche n'est pas anodin : pour les collectivités locales, il faut s'adapter pour survivre et, en cela, les communautés ont intérêt à investir dans la conformité avec la culture ambiante, en refusant le port de la robe pastorale, en favorisant l'usage intensif de la musique, de la prise de parole, de l'emploi de moyens audiovisuels, ainsi que la participation des membres.

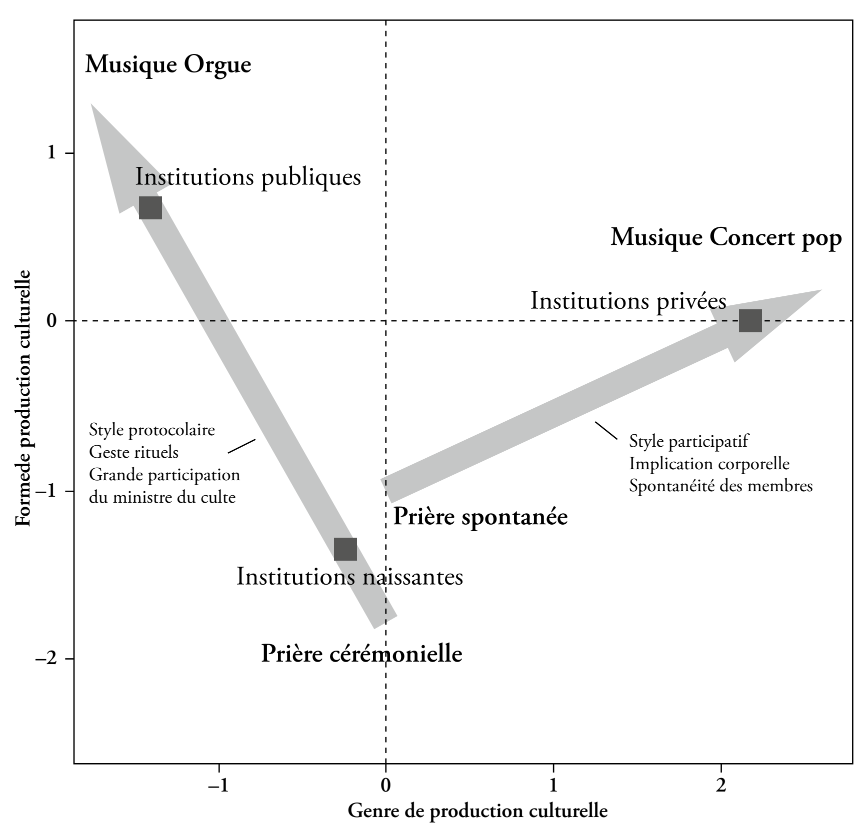
Pour le troisième secteur, la légitimité est cherchée auprès de la prière formelle et communautaire[135]. Comme ce sont des « institutions naissantes », cette légitimité n'est pas encore établie en Suisse. Cependant, pour une bonne partie des groupes, leur légitimité est assurée par le fait qu'ils appartiennent à un grand courant historique à l'extérieur de la Suisse. Mais ceci n'est valable que du temps où elles ne sont pas encore pleinement établies. Elles ont stratégiquement intérêt à suivre le modèle des « institutions publiques », d'autant plus que, pour la plupart, elles bénéficient d'une reconnaissance (au moins sociale) dans leur pays de provenance. On observe ici que culturellement, en s'établissant, ces collectifs religieux locaux se positionnent sur un axe cérémoniel. Il se pourrait bien qu'une partie des communautés de ce secteur puisse, à l'avenir, apporter une innovation en s'emparant d'un segment laissé libre jusque-là par les autres organisations religieuses pour pouvoir acquérir de la légitimité : celui de la prière cérémonielle. Pour les autres, elles seront

135 Ce secteur est logiquement placé proche de l'origine des axes, car comme nous l'avons mentionné, pour mieux distinguer les communautés, il aurait fallu des questions spécifiques sur la prière. Les valeurs sont ainsi plus faibles. Nous pouvons imaginer qu'avec des questions sur la prière, les groupes s'étirent en bas à gauche.

alors poussées à développer la participation de leurs membres afin d'assurer leur pérennité.

Trois secteurs de légitimité, trois écologies du rituel. Dans un environnement institutionnel, la légitimité accordée aux unités qui le composent aura un impact jusque dans les éléments culturels qui y seront favorisés. Pour les collectivités religieuses, une « culture de célébration » suit une morphologie selon l'appartenance à un secteur de légitimité. La reconnaissance accordée à un groupe se perçoit dans le type de célébration qu'elle fournit. La production culturelle dépend des cadres et des contraintes desquels elle provient institutionnellement.

Figure 10 : Morphologie du rituel selon deux axes de légitimation (ACP)



Source : *National Congregations Study*, NCS 2009.

La structure confessionnelle, un facteur de standardisation

Manifestement, le secteur institutionnel, par son environnement, fournit un cadre culturel dans lequel les célébrations des groupes s'inscrivent. Il serait ici intéressant de pousser plus loin l'investigation et de comprendre si derrière l'homogénéité des secteurs, les structures confessionnelles confinent les rites pratiqués dans une « culture de célébration » confessionnelle. Simplement, est-ce que les communautés d'une même confession s'apparentent sur des pratiques ? Ou encore, au-delà de l'appartenance sectorielle, est-ce que les confessions se distinguent entre elles ? Dans un premier temps, nous observerons par la formation des ministres, l'hymnologie et l'histoire de la confession, combien la structure confessionnelle dépend de formes normatives.

Indéniablement, l'origine confessionnelle des groupes est un facteur structurant du champ religieux. En effet, les Eglises, fédérations, associations sont au moins faiblement institutionnalisées, prescrivant normes et standards aux collectifs locaux, selon l'histoire, la théologie ou la législation. La communauté religieuse n'est pas une unité indépendante, elle est englobée dans une structure plus large, son ensemble confessionnel. Dans cette optique chaque entité locale subit en fait une double contrainte : les pressions de l'environnement institutionnel que nous avons précédemment décrites (Demerath III *et al.*, 1998 ; DiMaggio, 1998), mais aussi les pressions de la structure d'appartenance, l'organisation confessionnelle, qui constituent un ensemble déterminant de contraintes. Dans les chapitres précédents, il avait été relevé que d'autres enquêtes constataient l'emprise de la structure confessionnelle sur la culture et la forme d'une communauté locale (Ammerman, 2005), sur les activités et le type de décisions prises au niveau local (Harris, 1998a) et dans leur manière de célébrer (Chaves, 2004 : 143). La structure confessionnelle construirait un monde commun dans lequel toute la vie sociale reçoit des significations ultimes, un contexte dont l'expérience reçoit sa forme et son expression pour paraphraser Berger (1967 : 133) et de Certeau (2003 : 46–47).

La formation des ministres

Cette structuration du champ religieux collectif en confessions répond à quelques contingences pratiques comme la formation. Cette dernière suit assurément les prérogatives plus ou moins précises des Eglises et structures confessionnelles. A la question de savoir si le responsable spirituel avait obtenu un diplôme d'une faculté de théologie ou d'un séminaire, presque la totalité des catholiques romains, chrétiens et réformés a répondu par l'affirmative. Un niveau universitaire est un pré-requis au ministère dans ces Eglises. Uni-

quement du point de vue de la formation des responsables, la confession imprime une certaine ligne directrice. Elle débouche sur un isomorphisme *normatif* des communautés appartenant au groupe confessionnel associé à la professionnalisation des organisations (DiMaggio & Powell, 1983 : 152)

L'hymnologie

Un exemple de cet isomorphisme normatif provoqué par les structures confessionnelles est l'hymnologie. En Suisse romande, il a fallu presque dix années de coordination pour que les différentes Eglises réformées cantonales romandes se résolvent à changer de psautier[136]. Le cantique romand Psaumes et Cantiques qui régnait, presque sans partage, sur l'hymnologie protestante dans sa dernière version datait de 1973. Epuisé, il n'était en effet plus possible de se le procurer. Il a fallu une consultation musicale des organistes, théologique d'une commission de spécialistes et finalement une approbation des Synodes de chaque Eglise pour que le nouveau recueil de chants *Alléluia* (reprenant une bonne part des cantiques du précédent psautier) soit finalement introduit (en 2008). Il a alors été intégré dans les paroisses qui ont dû s'adapter à la nouvelle hymnologie et spécialement à la nouvelle numérotation du recueil (qui est à l'image des tergiversations précédant son adoption). Cet exemple illustre bien que les choix comme l'adoption ou la rénovation d'un recueil de cantiques sont le fruit de contingences confessionnelles. C'est ici une autre manière d'observer cet isomorphisme *normatif* contribuant à standardiser la célébration.

Les institutions locales religieuses ne sont pas toutes partie prenante d'une structure aussi hautement bureaucratisée. Il serait étonnant de constater l'imposition d'un cantique d'une unique structure faîtière pour les « institutions privées ». Pourtant, en Suisse romande, l'adoption par maintes fédérations évangéliques d'un répertoire de chants identique, le cantique *« J'aime l'Eternel »* provoque un isomorphisme sur le plan liturgique. Ce cantique créé à la fin des années 1970 par l'organisation missionnaire américaine « Jeunesse en mission » émanant des milieux charismatiques a peu à peu remplacé les psautiers traditionnels. Vu le succès (relatif) des groupes évangéliques charismatiques par leur croissance numérique ces 25 dernières années (Polo, 2010), ce cantique avec son type de louange, forge un modèle à imiter pour entretenir la participation des membres. « Faire comme son voisin, qui plus est si celui-ci connaît un certain succès, c'est donc démontrer qu'on est ‹ à la

136 Selon le rapport annuel de 2006, la Conférence des Eglises protestantes romandes (CER) a approuvé en Assemblée générale du 18 novembre 2006 : « L'AG de la CER reconnaît ‹ *Alléluia* › comme recueil de chants des Eglises de la CER, et la recommande aux membres comme recueil de leur Eglise. »

page ›, moderne, en phase avec son temps. C'est une manière de rechercher de la légitimité et des ressources externes en quelque sorte » (Babey & Giauque, 2009 : 5). Ce cantique s'est donc imposé par un processus *d'isomorphisme mimétique*. Par le succès qu'il remportait auprès des membres et spécialement de la jeunesse, il s'est imposé comme la référence unique pour l'hymnologie des milieux évangéliques.

L'histoire et la tradition

La confession forge une « culture » d'Eglise ou de corps avec des frontières délimitées imposant des standards de conformité. L'histoire institutionnelle trace alors un chemin que l'organisation est contrainte de suivre et il est alors très difficile, à part sous certaines conditions, d'initier un changement : c'est le fameux *« path dependency »* décrit précédemment. A ces facteurs provenant de l'appareil institutionnel s'ajoutent les paramètres intériorisés par les acteurs et les fidèles eux-mêmes. Il est en effet important pour les membres (et officiants) d'être congruents avec leur tradition ou leur confession (Powell & DiMaggio, 1991 ; Powell & Jones, 1999). La célébration principale n'est que le reflet d'une longue chaîne d'autres célébrations. Des accords théologiques et des normes ont été établis et font autorité (Hannan & Freeman, 1977 : 931). Des détails comme la position du pupitre ou le port de la robe pastorale indiquent autant pour le fidèle que pour l'institution que l'on célèbre dans un certain type de cadre[137]. En somme, comme le relève Chaves : « Même lorsque des services sont élaborés, tout ou en partie, par des personnes qui ne font pas partie du clergé, comme les directeurs musicaux, les comités liturgiques, ces personnes sont presque toujours contraintes par une pression plus ou moins explicite d'articuler la célébration en fidélité à une religion ou tradition particulière répondant également aux attentes des personnes qui participent à ces réunions » (2004 : 144). La norme n'est donc pas uniquement quelque chose d'imposé par la confession, mais elle fait partie d'une histoire avec des limites que se fixent les membres à l'interne. Les acteurs religieux, qu'ils soient fidèles, responsables spirituels ou autres, cherchent la congruence avec la tradition et l'histoire religieuse de leur ensemble confessionnel.

137 A ce propos, il est éclairant de lire les débats suscités par le maintien, puis l'abandon vers 1890 de la robe pastorale à l'Oratoire, épicentre de la Société évangélique et de l'Eglise évangélique libre à Genève (Brocher, 1899 : 22 ; Lador, 1949 : 33).

« Culture de célébration » et confessions

Imbrications des contraintes

Les ensembles confessionnels forment des appareils organisationnels structurants du champ culturel. Autrement dit, chaque groupe appartenant à l'un ou l'autre ensemble puisent dans un répertoire culturel restreint très similaire à une autre entité de sa confession. Les communautés de la même appartenance prendront des formes organisationnelles et culturelles très similaires. Ce processus isomorphique s'ajoute à un autre déjà repéré, les confessions d'un même secteur organisationnel prendront des formes similaires. A ce stade, nous observons sur le plan organisationnel qu'une collectivité religieuse est incluse dans une structure confessionnelle, qui fait elle-même partie d'un secteur de légitimité dans un champ organisationnel défini. Une communauté est ainsi soumise à de nombreuses contraintes normatives et mimétiques de la part des entités de son entourage. Cet entourage est composé de la structure confessionnelle qui impose des standards et normes aux groupes qui la composent et d'autre part, il est composé des communautés d'autres confessions qui font partie du même secteur de légitimité poussant les entités à s'imiter les unes les autres pour augmenter leur légitimité. Les structures confessionnelles sont soumises à de nombreuses contraintes coercitives, normatives et mimétiques pour obtenir de la légitimité de leur environnement. Comme ce dernier n'accorde pas la même légitimité à tous les groupes, ceux-ci se distinguent en secteurs de légitimité qui sont tous partie prenante d'un champ organisationnel spécifique.

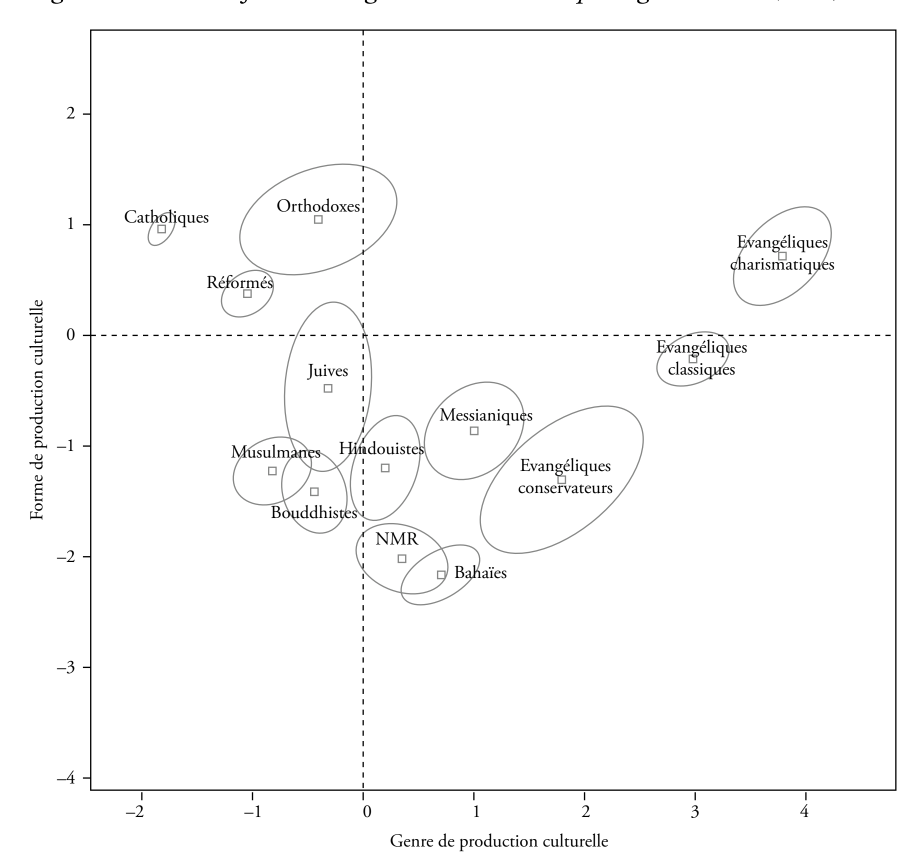
La célébration

Nous avions déjà dégagé un premier principe isomorphique qui veut que les communautés d'un même secteur revêtent des formes similaires. Au travers de la « culture de célébration, » nous tenterons de dégager l'isomorphisme confessionnel des communautés. La similitude des entités de la même structure confessionnelle se perçoit dès lors par l'écart qu'elle marque avec une autre d'une confession tierce. Afin de présenter cette différence, nous reprendrons notre analyse de composantes principales en l'appliquant à 14 strates confessionnelles[138]. La figure 11 décrit graphiquement ce positionnement selon deux dimensions axiales.

---

138 Certains groupes comme les évangéliques ne sont pas une confession en tant que tel, mais plusieurs familles d'Eglises suivant un courant théologique protestant piétiste ou pentecôtiste. Pour des raisons statistiques (n suffisant), nous les avons

Figure 11 : Les confessions religieuses selon la morphologie du culte (ACP)



Source : *National Congregations Study*, NCS 2009.

Dans ce graphique, l'ellipse ne désigne pas la taille, ni le nombre des groupes[139], mais le nuage de dispersion des scores obtenus par les communautés d'une

agrégés selon la nomenclature de Favre (2006) en trois grands ensembles, les évangéliques conservateurs, les évangéliques classiques (dans le sillage des réveils piétistes des XVIIIe et XIXe siècles) et les charismatiques (les différentes formes d'Eglises pentecôtistes). Etant donné que les évangéliques conservateurs ne font partie d'aucune fédération au-delà de leur fédération faîtière, ce groupe est très disparate. Idem pour les communautés juives qu'il vaudrait la peine de distinguer entre libérales et orthodoxes. Les hindouistes sont également un ensemble institutionnellement disparate avec les centres de yoga, la méditation transcendantale, les temples tamoules, les centres de développement personnel, les Hare Krishna, etc. qu'il est impossible de distinguer ici.

139 Quoique la grandeur de l'ellipse est inversement influencée par la taille de l'échantillon, cf. note suivante.

confession par rapport à la moyenne représentée par un carré au centre. Ces nuages expriment la position écologique de la « culture de célébration » dans l'environnement culturel des communautés. Cette figure permet ainsi de constater qu'à part quelques cas particuliers,[140] la dispersion à l'intérieur des confessions est faible. La distance à la moyenne de l'ensemble confessionnel est presque toujours inférieure à celle d'une confession voisine. Ainsi, on peut avancer que les unités locales d'un même ensemble confessionnel présentent un haut degré d'isomorphisme. Plus crucial encore pour notre analyse est de constater que les communautés se distinguent nettement d'un ensemble confessionnel à l'autre. Il n'y a que très peu d'intersections importantes entre les communautés, si ce n'est une zone dans les « institutions naissantes » entre certains groupes juifs, musulmans ou bouddhistes et entre les bahaïs et les NMR. Cela provient du fait déjà exprimé que les variables discriminantes sont plus faibles pour ces groupes. Deux ensembles se détachent nettement, les NMR et les bahaïs, qui se distinguent des autres groupes par une liturgie extrêmement sobre. Au-delà de l'isomorphisme interne, nous pouvons constater ici qu'il y a des différences significatives entre les ensembles confessionnels sur la morphologie du culte[141]. Il paraît donc raisonnable de conclure que l'appartenance à une confession est une contrainte pour les groupes qui puisent ainsi dans un répertoire restreint d'éléments pour composer leur célébration qui les distingue ensuite des autres entités. La « culture de célébration » est confessionnelle. Il n'est ainsi guère possible de trouver un groupe musulman accompagnant sa prière de guitare électrique, d'évangéliques charismatiques instrumentalisant leur célébration au son de l'orgue ou encore de catholiques laissant un temps de prières spontanées des membres après la communion.

De plus, les confessions se distinguent par leur positionnement. Les catholiques, les orthodoxes et les réformés se caractérisent par une célébration cérémonielle et peu spontanée, à l'autre extrême les évangéliques charismatiques avec une spontanéité et une instrumentation pop. Les évangéliques

---

140 La dispersion (qui représente l'erreur standard) est plus grande dans le cas des communautés juives, orthodoxes, messianiques et évangéliques conservateurs, car ces groupes sont minoritaires, leur effectif est donc faible. De plus, de part les effectifs faibles, les sous catégorisations (légitimes) ne peuvent être mieux spécifiées dans le cadre de l'échantillon à disposition. Par exemple, les orthodoxes sont composés en Suisse de quatre rites (rite byzantin, arménien apostolique, copte, syriaque orthodoxe), idem pour les communautés juives composées de juifs réformés, d'orthodoxes, d'ultra-orthodoxes, etc. Ces sous-catégories sont rassemblées dans le même ensemble confessionnel afin de constituer un effectif représentatif.

141 Même dans le cas des « institutions naissantes » où les variables sont plus faibles, les groupes se distinguent.

classiques se montrent également spontanés avec plusieurs instruments de musique. Un troisième pôle est composé par les Bahaïes et les NMR qui n'ont en général pas de rites précis ou organisés. Ils sont de ce fait un peu plus spontanés et moins cérémoniels que les autres collectifs non chrétiens. « On peut, comme le relève Bourdieu, comparer l'espace social à un espace géographique à l'intérieur duquel on découpe des régions. Mais cet espace est construit de telle manière que les agents, les groupes ou les institutions qui y trouvent places ont d'autant plus de propriétés en commun qu'ils sont plus proches dans cet espace ; d'autant moins qu'ils sont plus éloignés. Les distances spatiales – sur le papier – coïncident avec les distances sociales. Il n'en est pas de même dans l'espace réel » (1987 : 151). Plus loin, il ajoute : « les représentations des agents varient selon leur position (et les intérêts qui leur sont associés) et selon leur habitus, comme système de schèmes de perception et d'appréciation, comme structures cognitives et évaluatives qu'ils acquièrent à travers l'expérience durable d'une position dans le monde social. L'habitus est à la fois un système de schèmes de production de pratiques et un système de schèmes de perception et d'appréciation des pratiques. Et, dans les deux cas, ses opérations expriment la position sociale dans laquelle il s'est construit. En conséquence, l'habitus produit des pratiques et des représentations qui sont disponibles pour la classification, qui sont objectivement différenciées ; mais elles ne sont immédiatement perçues comme telles que pour des agents qui possèdent le code, les schèmes classificatoires nécessaires pour en comprendre le sens social. Ainsi, l'habitus implique un ‹ sense of one's place › mais aussi un ‹ sense of others › place ›. Par exemple, nous disons d'un vêtement, d'un meuble ou d'un livre : ‹ ça fait petit-bourgeois › ou ‹ ça fait intellectuel'. Quelles sont les conditions sociales de possibilité d'un tel jugement ? Premièrement, cela suppose que le goût (ou l'habitus) en tant que système de schèmes de classification, est objectivement référé, à travers les conditionnements sociaux qui l'ont produit, à une condition sociale : les agents se classent eux-mêmes, s'exposent eux-mêmes à la classification, en choisissant, conformément à leurs goûts, différents attributs, vêtements, nourritures, boissons, sports, amis, qui vont bien ensemble et qui leur vont bien ou, plus exactement, qui conviennent à leur position. Plus exactement : en choisissant, dans l'espace des biens et des services disponibles, des biens qui occupent une position homologue dans cet espace à la position qu'ils occupent dans l'espace social » (Bourdieu, 1987 : 156–157).

Le monde culturel des communautés religieuses se montre ainsi comme une réalité fortement structurée. La présence de certains éléments dans la célébration fonctionne comme marque de positionnement social et de légitimité obtenue. Il apparaît même que de la position sociale qu'a obtenue

une confession va dépendre la sélection d'éléments culturels pour la célébration communautaire. Cette sélection est le fruit de luttes antérieures de communautés qui en faisant une sélection plutôt qu'une autre obtenait un plus grand capital symbolique et par là une position plus en vue. D'autres groupes comme les évangéliques, n'ayant que peu de chance d'obtenir de la légitimité du pouvoir (étatique) par leur statut et leur histoire ont alors capitalisé culturellement dans une position proche de la culture moderne offrant une présentation de soi abordable pour les membres. Cette disposition a également eu des répercussions sur la position sociale des groupes qui s'éloignent ainsi du monopole, du modèle culturel dominant et assurant un haut rang social. A la suite de Bourdieu, nous relevons que la légitimité acquise au cours de l'histoire par une confession, telle que l'Eglise catholique romaine ou protestante réformée, impose un point de vue. « Ce point de vue est institué comme point de vue légitime, c'est-à-dire en tant que point de vue que tout le monde doit reconnaître au moins dans les limites d'une société déterminée » (Bourdieu, 1987 : 162). Ce point de vue des confessions sur les groupes locaux s'est construit au cours de l'histoire, aspect que nous allons maintenant examiner plus attentivement.

Localisation selon la chronologie de fondation des groupes chrétiens

Réforme et innovations liturgiques

Pour les collectivités locales chrétiennes, on observe de manière intéressante une courbe partant du plus cérémoniel avec les paroisses catholiques, vers le plus participatif avec les communautés évangéliques charismatiques. Cette courbe suit grosso modo l'histoire du christianisme. Il semble que chaque nouvel embranchement dans le christianisme se distingue en générant une liturgie plus spontanée. Il est vrai qu'au temps de la Réforme, un des facteurs de popularisation da la nouvelle foi a été l'intégration du chant populaire dans l'hymnologie (cf. la Deutsche Messe de Luther en 1526[142]). Même dans la rigueur calviniste, le chant des psaumes a été jugé utile à l'édification. En 1542, Calvin s'exprime pour la première fois sur le chant dans sa préface « Au Lecteur Crestien ». « Il inscrit l'impression des Psaumes dans cet exercice de la Parole [consoler l'esprit et offrir la vraie connaissance de Dieu], mais aussi dans un programme de purification morale : ‹ Affin que tu eusses chansons honnestes t'enseignantes l'amour et crainte de Dieu, au lieu de celles que

142 Dès 1523, la *Formula missae* affirme, entre autres, deux préceptes essentiels : le service divin est centré sur le sermon et le culte requiert la participation de l'assemblée par le chant. Les cantates de Bach en observent d'ailleurs rigoureusement l'ordonnance datant de Luther.

communement on chante qui ne sont que de paillardise et toute villennie ›. Les chansons fournissent un moyen d'enseigner la ‹ saincte doctrine ›, d'exercer un culte envers Dieu, d'exhorter ‹ a espérer a la bonté et miséricorde divine › » (Ullberg, 2005 : 140). La Réforme innove effectivement sur le plan de la cérémonie religieuse en développant une expression plus spontanée avec l'adoption de prédication en langue vernaculaire ainsi que par l'introduction de nouveaux chants et de psaumes chantés. La figure 11 laisse clairement voir qu'à chaque embranchement, la nouvelle entité se place sur un segment du champ plus conforme à la culture ambiante. Cela est vrai pour la réforme, mais également pour les réveils piétistes qui générèrent les communautés évangéliques (et messianiques aux Etats-Unis), puis l'émergence du pentecôtisme avec les évangéliques charismatiques. Il semble que ce principe soit aussi applicable pour les traditions non chrétiennes avec les bahaïs issues de l'Islam chiite beaucoup moins cérémoniel que les communautés musulmanes.

En sociologie des religions, ce positionnement des nouvelles branches chrétiennes dans la direction de la spontanéité a depuis Weber été imputé à la routinisation du groupe. Les collectifs les plus récents seraient plus charismatiques et, en conséquence, plus spontanés, tandis que les groupes bien établis seraient plus liturgiques, suite à un processus de routinisation. Cette représentation de la figure 11 paraît confirmer cette assertion. En effet, dans le christianisme, les entités les plus jeunes sont les évangéliques charismatiques. Ce sont ceux qui montrent le plus d'enthousiasme et de spontanéité dans la célébration. Le diagramme laisse entrevoir qu'avec les années leurs pratiques perdraient de l'enthousiasme, ces groupes se déplaceraient alors peu à peu à la place des évangéliques classiques, puis avec la routinisation, ils se rapprocheraient des réformés.

Pourtant si cette explication est séduisante, elle n'est pas suffisante ici pour étayer un tel positionnement culturel des communautés. En effet dans le cas du protestantisme naissant, des ordonnances sont déjà fixées par Luther et Calvin bien avant que le principe de routinisation ait produit ses effets. En 1542 déjà, dans une seconde épître, Calvin donnait des règles strictes pour chanter les psaumes, une innovation dans la direction de la spontanéité et qui fut rapidement cadrée et régulée dans le protestantisme calviniste. Aux origines d'un mouvement, les formes liturgiques adoptées continueront de façonner la morphologie de la célébration de cette confession des années plus tard (« path dependency »), ils constituent ce que Bourdieu appelle des « points de vue institués ».

Sans échapper à une certaine routinisation, la liturgie sera assujettie à de nouvelles normes, sans pour autant changer complètement sa morphologie d'origine. Un exemple probant est celui du catholicisme qui au cours des

années 1960 (Vatican II) a entrepris plusieurs changements dans sa liturgie. Désormais, le prêtre fait face à l'assemblée, la messe est en langue vernaculaire, pourtant la liturgie est demeurée hautement cérémonielle. Le point vraiment intéressant à relever ici est qu'à chaque division, les communautés issues de l'embranchement se positionnent culturellement dans un secteur plus conforme à la culture ambiante des origines du mouvement. Plus généralement, nous dirons que les nouveaux collectifs se positionnent dans un espace laissé libre par les autres. Cela est vrai avec les communautés chrétiennes qui sont en conformité avec la culture du moment à chaque embranchement. Cela est également vrai pour les nouvelles entités, de traditions non chrétiennes, arrivées très récemment qui se sont logées dans un espace culturel inoccupé avec un culte axé sur la prière témoignant d'un accent cérémoniel et peu spontané.

L'innovation au service de la segmentation

Les groupes se distinguent par la forme culturelle de leurs célébrations tout en se localisant dans une position voisine des autres. Les nouvelles collectivités adoptent des pratiques innovatrices distinctes et proches de la confession d'origine. « Une interprétation écologique de [ce positionnement des confessions] part de l'idée que la création de nouvelles organisations, avec des formes et nouveaux styles de pratiques, est une importante source de changement dans la répartition d'ensemble des styles d'organisation et de pratiques au sein de la société. Nous savons que les changements organisationnels de toutes sortes se produisent ainsi. Il semble probable que cela s'applique également à l'émergence de styles de célébration au goût du jour qui apparaissent avec des communautés récentes édifiées par des nouveaux mouvements ou des entrepreneurs religieux plutôt que par le changement à l'interne des communautés associées ou déjà établies dans des traditions religieuses » (Chaves, 2004 : 153–154).

A l'interne, c'est surtout la continuité de la tradition qui est le facteur le plus fort. Nous l'avons noté pour le choix du recueil de cantiques des Eglises protestantes romandes, la tradition, la théologie, l'inertie institutionnelle (comme le pouvoir des organistes dans l'institution paroissiale) marquent des sillons pour l'expression religieuse. Le renouveau charismatique catholique dans lequel de nombreux fidèles percevaient un espoir de rénovation de l'Eglise a finalement été digéré par la hiérarchie sans que celle-ci ne change son organisation. A ce propos, John Randall (1974) avait méticuleusement décrit comment un groupe charismatique avait maintenu ses relations avec la hiérarchie catholique, puis le contexte de fusion entre le groupe et la paroisse traditionnelle, pour que « finalement le clergé y réalise une reconquête réussie de son pouvoir religieux et de son statut social » commente Danièle Hervieu-

Léger (1975: 267). Ce point souligne que certains usages locaux peuvent apparaître, ils peuvent influencer et être utilisés par l'institution pour apporter une nouvelle légitimation, mais il est rare qu'ils parviennent à bouleverser l'organisation.

Quand il s'agit d'innover sur le plan liturgique, les agents préfèrent nettement partir d'une nouvelle communauté plutôt que de se battre pour voir leurs innovations acceptées[143]. Le poids de l'histoire de l'institution, ses bâtiments, son personnel qualifié, les cadres et les normes occasionnent l'inertie d'une institution (« path dependency »). Prenons simplement l'exemple de l'accompagnement musical, on voit mal les Eglises abandonner leurs belles orgues au profit d'un piano électrique, exiger des organistes qu'elles rétribuent de se mettre à jouer d'un autre instrument. De toute façon, les organistes et certains membres du clergé se rebelleraient contre une disposition leur demandant de renoncer à leur instrument. De plus, il faudrait des années pour définir un encadrement théologique à cette transformation, si ce n'est un concile pour les catholiques. Finalement, une bonne partie des fidèles ne suivrait pas en raison du fait que l'abandon de l'orgue signifie une perte de leur histoire et identité religieuse. On le constate, les confessions sont en fait extrêmement structurantes dans le champ des organisations religieuses. Elles contraignent la culture de célébration.

Le changement de position d'une communauté religieuse d'un segment vers un autre semble difficile ! Pour apporter une véritable modification, il est plus facile de créer une nouvelle organisation qui tient compte de ces aspirations. Pour les membres, il est laborieux d'aller au-delà d'une routine liturgique installée et intégrée par chacun, un rituel alors composé de gestes que l'on accomplit sans demander de réflexion personnelle, comme un signe de croix ou une prosternation pour la prière.

« Le premier paramètre, et le plus important, auquel je me réfère a trait à la cognition comme automatique, il est ‹ implicite, non verbalisée, rapide et automatique › (D'Andrade, 1995) ». Cette routine, une cognition quotidienne s'appuie fortement et sans esprit critique sur les schémas culturellement disponibles – des structures de connaissances qui représentent des objets ou des événements qui fournissent des hypothèses par défaut sur leurs caractéristiques, les relations et inférences dans des conditions d'information incomplète. […] Le parallèle avec le compte-rendu sociologique des institutions est frappant.

143 Cf. le cas relaté du prêtre qui avait accepté les cliques et les costumes pour une messe populaire (« messe des fous »), mais qui sous pression de la hiérarchie ecclésiastique ne put renouveler l'expérience. Se conformer aux normes de la société (comme la prêtrise accordée aux femmes) fera inversement segmenter la dénomination par les traditionalistes qui menaceront de sortir (cf. St-Pie X, les dangers de schismes à l'intérieur de l'Eglise Anglicane, etc.).

Les typifications (structures mentales) influencent la perception, l'interprétation, la planification et l'action (Berger & Luckmann, 1996 ; Powell & DiMaggio, 1991). Les structures et les comportements institutionnalisés (c'est-à-dire ceux qui sont à la fois très schématiques et largement partagés) sont considérés comme acquis, reproduits dans l'action quotidienne et traités comme légitimes (Meyer & Rowan, 1977) » résume DiMaggio (1997 : 269). Le rituel composé de gestes routinisés est intégré au point que la société ne perçoit qu'eux comme religieux et légitimes[144]. Changer de liturgie est donc laborieux pour les communautés hautement liturgiques et peu spontanées, car l'ensemble structuré de gestes et comportements est également porteur d'une grande légitimité sociale.

Ainsi pour innover, les nouvelles entités ont avantage à se renouveler en adaptant le rituel et se plaçant dans des « niches écologiques » encore inoccupées (McPherson, 1983 ; McPherson & Rotolo, 1996 ; Popielarz & McPherson, 1995). Dans une niche correspondant à une certaine « culture de célébration », les communautés qui innovent ont intérêt à se loger dans une zone voisine en intégrant des éléments de la culture contemporaine à leur établissement. On l'a vu avec la Réforme, mais cela est également observable avec l'intégration de la musique populaire. « Le méthodisme est né parmi les chants » au point que l'on peut se demander si, « sans leur influence, le réveil aurait connu le même succès populaire » (Van Noppen, 1999). Plus tard le pentecôtisme a intégré l'instrumentation électrique, les mega-churches, la vidéo et la télévision, etc. La segmentation du champ est provoquée par l'innovation, elle-même tributaire des éléments culturels disponibles pour l'innovation.

Rouvrir la boîte à outils, encore et toujours

A partir d'un assortiment d'éléments composant la célébration principale, il a été observé que les collectivités religieuses locales se répartissent selon deux dimensions principales, l'une marquant le caractère protocolaire et cérémoniel, l'autre, en adéquation avec la culture ambiante marqué par un caractère participatif et spontané. Dans la première, les fidèles font corps dans un rite administré par un maître de cérémonie, tandis que dans les autres, ce sont les corps des individus qui font le rituel par des interventions spontanées encadrées par les responsables.

144 Il suffit de regarder l'industrie du cinéma pour comprendre que ce sont les rites visibles et extérieurs qui sont les plus représentés. Il est plus facile de (re)présenter un fidèle dans une messe catholique ou un culte noir américain que la (non) pratique toute intérieure d'un protestant libéral.

Tout d'abord, il a été relevé que les collectivités religieuses locales sont hautement dépendantes de leur structure confessionnelle qui, par des pressions normatives, mimétiques et coercitives pousse les communautés à suivre un processus isomorphique. Les entités d'une même confession se ressemblent au point qu'elles occupent ensemble une zone culturelle de célébration distincte. Malgré un répertoire d'éléments restreint, il y a très peu de communautés – en dehors des structures confessionnelles – qui utilisent uniquement les mêmes éléments et de la même manière. Par contre, tout en se distinguant par confession, les collectifs d'un même secteur se ressembleront et se différencieront des communautés des autres secteurs.

C'est le second point à souligner : les communautés présentent culturellement une morphologie similaire aux autres qui appartiennent au même secteur de légitimité. Nous constatons avec Bourdieu que les groupes ou les institutions sont placés d'autant plus proches qu'ils partagent des propriétés communes déterminées par leur rang dans l'espace social. Ainsi la légitimité accordée aux groupes est aussi culturelle avec les « institutions publiques » produisant des célébrations hautement cérémonielles et très peu spontanées. Leur légitimité provenant justement de l'administration du rite proche des cérémonies politiques et étatiques. Les « institutions privées » offrent des pratiques où le membre est hautement sollicité par la prière ou la musique, leur légitimité provenant pour une grande part directement des membres. Les « institutions naissantes » offrent un rite cérémoniel autour de la prière communautaire ou de la méditation silencieuse.

Le choix dans un répertoire d'éléments culturels dépend ainsi de la structure confessionnelle qui est contrainte par une légitimité sectorielle. Afin de tenir sa position, un groupe local se conforme au « point de vue » institué car il est proche du point de vue du secteur de légitimité dans lequel la confession se positionne. On s'aperçoit finalement qu'une collectivité religieuse, même si elle ne subit pas directement d'astreintes légales se conforme, en cascade, à toutes sortes de contingences qui s'expriment notamment par une production cultu(r)elle extrêmement normée. L'innovation n'a ainsi que très peu de chance de prendre place, sinon par la segmentation. De nouvelles communautés naissent en proposant des éléments inédits ou des manières originales de les utiliser. Un mouvement qui suit une conformité à la culture de l'époque où le mouvement est né a été observé pour chacun des courants religieux issus d'un plus ancien, les communautés récentes occupant une zone culturelle voisine pour se distinguer et innover tout en n'étant pas trop différentes.

Une dynamique du champ est ainsi apparue, les nouvelles collectivités religieuses locales se logent culturellement dans des espaces laissés libres par les précédentes. C'est ainsi que l'on peut comprendre pour une part le

mouvement vers plus de spontanéité des groupes récents, mais également la position des « institutions naissantes » qui entrent dans le champ par un espace inoccupé culturellement : celui de la prière et méditation de type cérémoniel. Alors, rouvrir la boîte à outils, oui, mais ce n'est pas la boîte de Pandore, car le champ a ses contraintes …

Ainsi, cette démarche nous a permis de pointer la distribution chronologique et culturelle des groupes. De plus, par les nuages, les intersections et les distances des collectifs, nous avons pu repérer des caractéristiques ecclésiales, confessionnelles et des dynamiques de positionnement. Dans ce champ organisationnel, la légitimité est également culturelle. Il apparaît que la reconnaissance par l'Etat imprime une marque culturelle qui scinde l'échantillon jusque dans la manière de célébrer. Le caractère cérémoniel et peu participatif signe une facilité d'obtention de légitimité par l'environnement via les institutions étatiques. Le caractère participatif et spontané confirme une légitimité par les membres réguliers assurant les ressources des groupes. Célébrer c'est ainsi se positionner culturellement dans le champ des organisations religieuses. L'engagement des membres est alors différent selon telle ou telle participation à l'une ou l'autre célébration, c'est ce que nous allons visiter à travers le prochain chapitre.

Chapitre 8
Les membres

Métaphores ou non : membre, taille, bassin

Les communautés religieuses sont une institution sociale dans laquelle des personnes, des fidèles, des membres se rassemblent. La dimension du membre est évidemment importante pour connaître les communautés religieuses suisses et leur dynamique. Certains fidèles se réunissent dans des chapelles alors que d'autres célèbrent dans des cathédrales. Ces différences ont un impact sur l'organisation du culte, mais également sur la légitimité qui sera ensuite accordée au groupe qui s'y réunit. On peut concevoir de transformer ou d'abandonner une chapelle, mais pas une cathédrale ! Benoit XVI par exemple s'est précipité à la bénédiction de la Sagrada Familia à Barcelone le 7 novembre 2010 alors qu'elle devrait être achevée au mieux en 2026. Ceci exprime bien la légitimité qu'apporte une grande structure. Les communautés tirent effectivement une part importante de leur légitimité par leur rayonnement auprès de la population. Plusieurs communautés ont un large bassin de fidèles dans lequel elles puisent leurs forces vives, bénévoles, membres réguliers, etc., alors que d'autres sont petites et n'ont que très peu de membres.

Il y a plusieurs niveaux d'engagement dans une communauté, certains sont des pratiquants réguliers alors que d'autres ne se déplacent que dans les grandes occasions et d'autres encore ne gardent qu'un contact très ponctuel avec le groupe religieux auxquels ils appartiennent. Ces différences d'appartenance disent quelque chose de la légitimité et de la communalisation interne des communautés. En comparant deux dimensions d'engagement, la typologie de Weber « Eglise – secte » pourra être visitée au travers de données du terrain. A savoir, la typologie wébérienne est-elle observable et si oui comment ?

Un autre aspect qui apparaît sur le plan de la fréquentation est la différence entre la distribution des groupes et celles des fidèles. Nous le verrons, une part importante des communautés est de petite taille, une autre part, minime, est constituée de grandes communautés. Que signifie cette distribution sur la dynamique du champ des organisations religieuses ?

Une dernière tendance qui sera observée et ensuite discutée dans ce chapitre est le fait que dans tous les secteurs de légitimité une faible partie des groupes attire une part importante des fidèles. Nous explorerons quelques pistes pour connaître les raisons de cette concentration et de sa signification sur le positionnement, en termes de légitimité, des groupes religieux.

Le nombre de fidèles

Il n'est pas toujours aisé de parler de l'affluence d'un groupe en termes de membres. Pour illustrer la difficulté, comparons deux communautés, l'une évangélique à Genève, la seconde protestante en Argovie. La communauté évangélique à Genève compte, selon entretien avec le responsable spirituel, 248 membres convoqués pour l'Assemblée générale de 2010. Par son statut juridique, cette communauté fait partie du secteur des « institutions privées ». De ce fait, les personnes qui désirent devenir membres de l'association doivent en manifester le désir. Par conséquent, on compte plus de personnes présentes lors d'un dimanche ordinaire avec 380 adultes et 70 enfants que de membres. Ce chiffre correspond quasiment au double du nombre de membres. Dans ces conditions, si l'on s'en tient au chiffre du membre légal, on ne considère alors qu'une partie de la vie de la communauté effective et de la réalité vécue. Le deuxième exemple provient d'une grande paroisse réformée du canton d'Argovie. Selon notre enquête, elle comprend 13'000 membres qui la soutiennent en payant des impôts ecclésiastiques. Régulièrement, 200 adultes et enfants participent à la vie spirituelle de la paroisse. Lors du week-end précédant notre interview, ils étaient 150 à s'être rassemblés pour les célébrations du week-end. Cette participation représente en fait le 1,5% des membres inscrits. Deux réalités de communautés qui montrent bien que la notion de membres est totalement différente d'une communauté à l'autre. Quel chiffre considérer alors pour rendre compte de la réalité des membres ? De plus, bien que cette notion renferme une connotation légale, les différentes communautés définissent chacune à leur façon ce terme rendant particulièrement malaisé de se référer à la compréhension officielle qui s'en dégage.

Dans notre enquête, ces disparités devaient être prises en compte. C'est pourquoi les responsables ont été sondés sur la participation des fidèles en plusieurs niveaux d'engagement. Le tableau 8 résume pour les trois secteurs institutionnels le décompte des groupes. On constate une gradation décroissante selon les niveaux. En Suisse, si la part des personnes affiliées à un groupe religieux est de 84% (OFS, 2000), 53% de la population est, selon notre enquête, effectivement associée de près ou de loin à une communauté religieuse. 17% de la population se déplace à la fête principale de la communauté (Noël, Pâques, fête de kermesse, première communion, Aïd, Hanoukka, etc.) et 9% se sont déplacés lors du week-end précédant le sondage.

Sur le plan des communautés, pour le secteur des « institutions publiques », il y a 500 personnes associées à la vie d'une paroisse. Parmi elles 70 étaient présentes le week-end avant le sondage et 100 sont des participants réguliers. Pour les « institutions privées », la différence entre les niveaux n'est plus si importante puisque les fidèles présents représentent le 70% des fidèles asso-

ciés à la vie spirituelle du groupe local. Pour les « institutions naissantes », les groupes sont plus petits avec 25 personnes présentes pour 60 personnes associées au groupe.

Tableau 8 : Nombre de fidèles par communauté et par degré d'engagement

Nombre par secteur et par communauté (médiane)	Fidèles associés	Fidèles à la fête	Fidèles réguliers	Fidèles présents
Institutions publiques	500	160	100	70
Institutions privées	100	100	75	70
Institutions naissantes	60	60	30	25
Total (médiane suisse)	180	130	75	50

Source : *National Congregations Study*, NCS 2009.

A la lecture du tableau 8, il est encore intéressant de souligner qu'en dehors des communautés du secteur des « institutions publiques », tous les groupes fournissent un chiffre similaire entre le nombre de personnes associées et le nombre des personnes présentes lors de la fête principale de la communauté. On perçoit ici la frontière du groupe qui, pour les associations de droit privé, signifient d'avoir au moins un lien d'engagement avec la communauté. Pour les corporations de droit public ce lien est assuré par l'administration qui gère l'affiliation, ce qui enlève la nécessité d'une participation – au moins lors des fêtes – pour appartenir à la paroisse. La seconde remarque à relever ici est l'étroite relation constatée entre le nombre de personnes effectivement présentes lors du dernier week-end et le nombre de fidèles réguliers. Etant observée la similitude des taux entre les questions, nous avons choisi pour ce chapitre de nous concentrer sur deux variables (en gras dans le tableau 8), celles des fidèles associés et celles des réguliers. Il semble qu'elles offrent une comparaison entre groupes tenant mieux en compte les particularités des « institutions publiques ».

Le premier niveau d'engagement est celui du nombre total de personnes associées à la vie de la communauté quel que soit leur degré d'engagement (en comptant les adultes et les enfants). Du point de vue organisationnel, il s'agit du bassin du groupe. Le second niveau d'engagement est celui du nombre total de personnes participant de manière régulière à la vie religieuse de la communauté (en comptant les adultes et les enfants, qu'ils en soient membres ou non). En séparant tout en tenant compte de ces deux niveaux, il devient possible d'échapper aux pièges provenant des notions véhiculées autour du terme de « membre ». De plus, ils fournissent des mesures comparables pour chaque groupe. Elles ne se rapportent pas prioritairement à l'appartenance

sociale, administrative et héritée, mais au nombre d'usagers du groupe local. Ces mesures font abstraction des différentes compréhensions sociales et théologiques du « membre », elles sont dégagées des diverses manières de compter l'assistance et les membres par les appareils administratifs des Eglises et structures confessionnelles. Elles permettent en conséquence une mesure cohérente sur le plan organisationnel.

Prendre la communauté par la taille

Définir la taille

La taille est définie par les individus qui participent régulièrement à la vie religieuse du groupe (Chaves, 2004 : 17). Cette mesure rend possible la perception transversale de la taille des groupes. Dans un article fondamental sur le positionnement des communautés, Michael Hannan et John Freeman (1977 : 945–946) ont montré que la taille des organisations influence leurs stratégies et leurs structures. Les organisations engagées dans des activités identiques et de taille similaire doivent rivaliser davantage pour maintenir leurs ressources. Pour Joel Baum et Jitendra Singh, « L'intensité de la concurrence à laquelle se livre une unité d'une population d'organisation[145] ne dépend pas seulement du nombre d'organisations en présence, mais également de leurs tailles » (Baum & Singh, 1994 : 348). La taille des groupes constitue un enjeu important pour les communautés. Les fidèles actifs dynamisent la vie du groupe, peuvent être bénévoles pour une activité ou l'autre, se socialisent, etc. Weber remarquait « que la taille d'un groupe social exerce ordinairement une influence des plus décisives sur sa structure interne » (Weber, 2003 : 265).

Weber propose une opposition binaire entre deux types. D'un côté, la secte, association volontaire d'individus religieusement qualifiés, en forte tension avec les valeurs mondaines. Ce sont les communautés de virtuoses religieux, des fraternités électives dominées par un pouvoir charismatique. De l'autre côté se dresse le type Eglise, organisation bureaucratique de biens de salut. Cette dernière est conduite par les prêtres, gardiens du dogme avec un charisme de fonction. L'Eglise portée par le pouvoir bureaucratique des prêtres est l'institution des masses. La secte dominée par l'autorité charismatique du prophète, celle des virtuoses.

« L'Eglise ‹ invisible › est ici plus large que la secte ‹ visible › » (Weber, 2003 : 269). Ainsi la taille joue une influence décisive pour Weber, « si le simple fait du petit nombre est, pris en lui-même, étroitement lié à l'« essence » interne

145 La population d'organisation correspond aux unités présentes dans un champ organisationnel.

du phénomène sectaire, il s'en faut qu'il constitue cette « essence » même » (Weber, 2003 : 265). Dans un premier temps les tailles des groupes seront comparées par secteurs. Puis, les divers bassins des communautés permettront de distinguer les groupes selon l'impact qu'ils ont sur leur environnement. Enfin, la comparaison des deux dimensions permettra d'appréhender les différentes formes de communalisation des groupes. La typologie proposée par Weber s'observe-t-elle dans nos données et, si oui, comment ?

La taille et le bassin en terme de fidèles

La taille des communautés

Les communautés sont de tailles relativement petites, puisqu'elles attirent régulièrement une médiane de 75 individus[146]. Autrement dit, une moitié des communautés de Suisse rassemble régulièrement un nombre d'individus égal ou inférieur à ce chiffre, alors qu'une autre en rassemble plus. Les « institutions publiques » réunissent un peu plus de monde avec 100 pratiquants réguliers. Les groupes des « institutions privées » sont à la médiane suisse avec 75 fidèles. Les « institutions naissantes » avec 30 personnes sont des communautés en général plus petites. Remarquons cependant un chiasme dans le troisième secteur entre, d'une part, les religions (juives et musulmanes) basées sur la communauté comme structure d'expérience et de pratique religieuse et, d'autre part, les religions (bouddhistes, hindouistes, NMR) où l'aspect du rituel religieux vécu en communauté est secondaire. Ainsi, les premières sont plus grandes et rassemblent une médiane de 60 personnes, tandis que les autres sont petites avec 19 fidèles réguliers aux activités spirituelles du groupe. Nous avions déjà mentionné, pour ces dernières, qu'elles participaient à une dynamique différente avec des groupes peu organisés, petits, se définissant avant tout comme spirituels (Heelas & Woodhead, 2005b). La légitimité accordée à chacun des secteurs institutionnels se distingue par le nombre de personnes qui fréquentent les groupes. On observe qu'une part de la légitimité découle du nombre de fidèles.

Le bassin des communautés

Le bassin de population où puise une communauté est évidemment plus large puisqu'il s'agit des personnes qui sont associées de près ou de loin aux communautés locales. En Suisse, une communauté médiane possède un bassin

146 Comme nous le verrons plus tard, la distribution des groupes n'est pas normale, c'est pourquoi nous nous référerons à la médiane pour comparer la taille des communautés.

de 250 fidèles. La deuxième colonne du tableau 8 permet pour chacun des secteurs de légitimité de présenter la largeur de son bassin qui varie entre 60 et 500 personnes. Trivialement, notons ici que les communautés religieuses locales disposent généralement d'un important bassin d'influence et qu'une partie seulement de ce vivier participe régulièrement. Observons encore que les trois secteurs de légitimité se dessinent également par le bassin de personnes que les communautés atteignent. La relative homogénéité constatée sur le plan de la taille n'est plus de mise ici.

Le secteur des « institutions publiques » a un large bassin de 500 personnes. Ces communautés tirent une importante légitimité dans la largeur de leur bassin. C'est bien parce qu'une bonne part de la population appartient à certaines Eglises que ces dernières ont obtenu un statut légal particulier. La largeur de ce bassin leur permet de faire entendre leurs activités comme « publiques » puisque concernant une part importante de la population. Elle justifie la prétention d'aides et de fonds relatifs pour des services auprès de la population.

Il en va autrement pour les communautés du secteur des « institutions privées ». Ces communautés ont un bassin nettement plus petit. Le nombre de personnes associées à la vie spirituelle du groupe est à peine plus grand que celui des fidèles réguliers. On perçoit ici le caractère confessant de ces groupes. Ces derniers n'ont pas beaucoup de latitude : leur légitimité est réduite du fait qu'ils ne rayonnent pas au-delà de leurs membres réguliers. Ainsi, une faible part de la population est concernée par la vie de la communauté. On réalise que pour ces groupes la perte d'un membre régulier peut avoir des conséquences vitales. Elles doivent ainsi continuellement chercher à se légitimer auprès des fidèles réguliers qui les soutiennent par leur engagement personnel, leur implication dans les activités communautaires ainsi que leur soutien financier. Les communautés du premier secteur possèdent un large bassin dans lequel puiser, ce qui n'est pas le cas des groupes du second, comme le laisse paraître la figure 12.

Pour le troisième secteur, les communautés ont un bassin moins conséquent que les groupes du premier. A noter qu'une nouvelle fois, les communautés du « milieu holistique » ont un bassin de 40 personnes, alors que les communautés monothéistes juives et musulmanes ont un bassin plus grand avec 200 personnes. C'est pourquoi nous les avons séparés et proposons ainsi quatre modalités dans la figure 12.

Ainsi, en regardant minutieusement les valeurs de chacun des niveaux, deux types de frontières communautaires apparaissent : la première provient des limites de l'appartenance héritée (catholique, protestant, juif, musulman, etc.). La seconde provient des limites de la participation aux activités de la

communauté (prendre part au moins à une fête importante dans l'année, par exemple). Dans les premières, l'appartenance ne signifie pas une pratique tandis que dans les secondes, elle implique une participation – même très lâche – mais participation tout de même à la vie spirituelle du groupe. Les premières ont alors un bassin plus large que les secondes.

Globalement, dans les confessions historiques monothéistes, de multiples personnes font partie du bassin d'une communauté en se déplaçant occasionnellement aux services. Quoique le nombre de fidèles réguliers avoisine les 75 personnes, le bassin d'influence du groupe va bien au-delà des 200 personnes. L'impact de ces groupes est donc supérieur aux autres. La largeur de leur bassin leur offre une meilleure position que les autres puisqu'ils pourront obtenir ainsi plus facilement de la légitimité, découlant d'un large bassin. Pour les autres, c'est en se spécialisant, en motivant leurs membres qu'ils perdurent dans une sorte de niche spécifique (Hannan & Freeman, 1977 ; Scheitle, 2007).

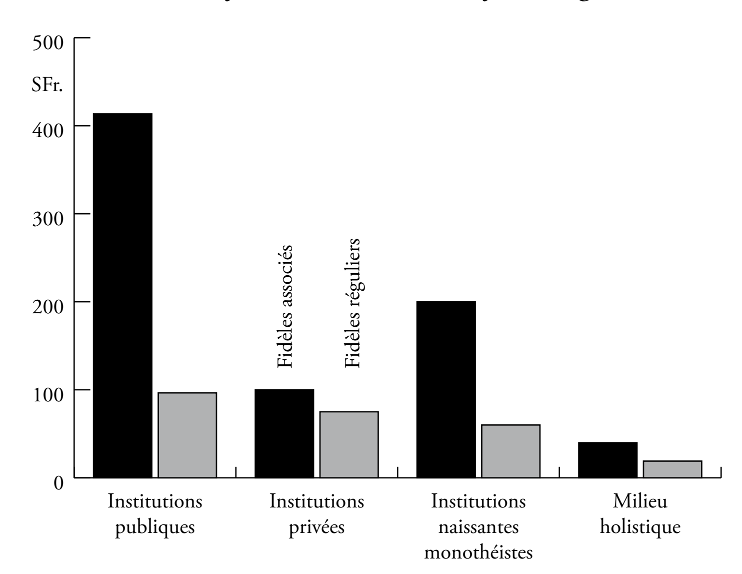
Deux types de communalisation

Dans les données à dispositions, nous avons précédemment observé que ce que nous avons désigné par la taille des communautés est assez homogène, c'est la partie visible de la communauté. La partie invisible correspond aux caractéristiques de l'empreinte écologique d'un groupe, les fidèles qu'elle déplace ou mobilise ; ce que nous avons désigné par le bassin des groupes. Etant entendu que, selon Weber, l'Eglise « invisible » est plus large que la secte « visible », le rapport entre les deux mesures à disposition serait à même de nous fournir des indices sur le type de communalisation du groupe. L'histogramme de la figure 12 permet une première comparaison entre ces deux dimensions.

Tous les groupes ont un bassin représenté par la première colonne de cet histogramme plus grand que la seconde indiquant la taille. Dans la comparaison des dimensions, les deux types de Weber se remarquent aisément. Le secteur des « institutions publiques » et la partie des « institutions naissantes » des religions du livre ont de grands bassins (première colonne), pour des tailles moyennes (deuxième colonne), elles s'apparentent au type « Eglise ». Pour les groupes ayant une taille proche de leur bassin, ils correspondent au type « secte » de Weber, ce sont les communautés du secteur des « institutions privées » et du « milieu holistique ». Les groupes des deux premiers secteurs sont essentiellement chrétiens, ceux des deux suivants sont non chrétiens, pourtant il y a dans ces deux parties des groupes de type « Eglise » et des groupes de type « secte ».

Le rapport entre les deux mesures permet d'observer plus précisément les différences. Dans les communautés du premier secteur, les fidèles réguliers

Figure 12 : Ratio bassin (fidèles associés) / taille (fidèles réguliers)



Source : *National Congregations Study*, NCS 2009.

constituent le 20% de leur bassin. Pour les communautés du deuxième secteur, la part des fidèles représente le 75% du bassin. Dans le secteur des « institutions naissantes », les groupes monothéistes, la taille est composée de 30% des fidèles associés à la vie spirituelle des groupes, alors que pour les communautés du milieu holistique, la moitié du bassin est constituée de fidèles réguliers. Le type « Eglise » de Weber semble ainsi s'appliquer à tous les groupes où « l'on naît membre » dans une grande tradition.

Cette relation nous permet de percevoir un effet de l'héritage dans l'appartenance à une grande confession historique. L'appartenance est plus lâche. Peu importe la taille de départ, le rapport entre les deux indique que le bassin est à chaque fois composé d'au moins cinq fois plus de personnes. De plus, en constatant la transversalité du type « Eglise », on se rend compte que les musulmans, les juifs, les catholiques, les protestants réformés sont du type « Eglise ». Une fourchette entre 20 et 30% des membres associés participe à la vie d'une communauté, qu'elle soit une mosquée, une synagogue, un temple ou une église.

Pour d'autres confessions, ce rapport est plus haut. La taille et le bassin ont tendance à se confondre. Ces groupes rayonnent principalement sur les membres réguliers. Ils correspondent au type « secte » des communautés composées essentiellement de professants. Ce dernier type est également transversal. Il ne concerne pas seulement les « sectes protestantes », mais

également les groupes en-dehors du christianisme, tous les groupes où « l'on devient membre ».

Pour ces communautés, peu importe leur taille, l'empreinte sur la société est plus faible que les autres. Par contre, elle est forte sur les membres, puisque le taux indique encore que, pour la plupart, sur 10 personnes associées de près ou de loin à la communauté, entre cinq et sept sont des membres réguliers. Les deux pôles typologiques proposés par Weber scindent véritablement l'échantillon en attirant les communautés vers l'un ou l'autre pôle selon les dynamiques de socialisation proposées par chacune d'elles.

Ces deux types de communalisations sont également le fruit de contraintes du milieu et de réponses stratégiques. En effet, dès la Réforme, et spécialement à Zurich, des groupes ont été légitimés par le pouvoir et d'autres désapprouvés. Une partie des nouveaux protestants zurichois restaient, derrière Zwingli, attachés à une Eglise « d'Etat », alors que d'autres s'y opposaient. Ces derniers refusaient le baptême d'enfant afin de délier leur citoyenneté et leur appartenance religieuse, ce qui leur valut d'être violemment persécutés. Cette « illégitimité » de ces groupes les a historiquement poussés à s'installer dans des lieux plus tolérants. Un des exemples emblématiques est celui du prince-évêque de Bâle qui a permis à ces groupes (qui émanaient de la nouvelle bourgeoisie) à venir défricher, à partir d'une certaine altitude, les montagnes jurassiennes (pour devenir des communautés composées essentiellement de paysans). Cet exemple historique nous permet ainsi de comprendre la dynamique de ces groupes qui sont poussés par le milieu à se retirer dans un endroit en marge. Ces groupes sont contraints à trouver une niche écologique favorable dans le système organisationnel pour perdurer. Avec peu de légitimité du milieu, ils doivent compter sur la légitimité offerte par les membres. Ceci aura pour conséquence d'élever les exigences des membres et de rétrécir le bassin. Un environnement considéré comme hostile a poussé d'une manière générale ces groupes à occuper une petite niche spécialisée. La spécialisation est en tout cas, selon Hannan, Caroll et Polos (2003), la meilleure stratégie pour continuer dans un environnement défavorable. On constate ainsi que le type « secte » de Weber est aussi pour les groupes chrétiens des « institutions privées » ou les groupes du « milieu holistique » une conduite stratégique pour perdurer. Une communalisation forte aide les membres à poursuivre dans un milieu hostile. Un groupe petit, structuré et comptant sur le bénévolat des membres peut ainsi mieux affronter les aléas et contraintes de l'environnement, d'autant plus s'il est inhospitalier.

Synthétisons en relevant que peu importe la typologie du groupe, la taille en termes de membres réguliers est étonnamment similaire[147]. Il en va par

147 A l'exception du « milieu holistique ».

contre tout à fait autrement du bassin d'influence des groupes qui est également déterminé par le contexte historique, culturel et politique. Les communautés appartenant aux grandes traditions comptent avec un réservoir de fidèles nettement plus large. Elles sont profilées dans le type wébérien d'« Eglise » tandis que les autres communautés correspondent au profil du type « secte ». Il semble assez évident que les données à notre disposition soulignent, selon leurs dynamiques de socialisation en deux pôles, la typologie proposée par Weber. « Les auteurs qui décrivent les communautés religieuses américaines tendent à les classer le long d'un continuum avec à la première extrémité, les organisations de type paroissial, et à l'autre les Eglises de niche. Dans le type paroissial, les fidèles pratiquent dans l'aire géographique de leur lieu de vie, tandis que dans les communautés de ‹ niche ›, les membres d'un large territoire géographique se rassemblent parce qu'ils partagent des identités, des intérêts et/ou des goûts similaires pour le style de célébration » (Ebaugh *et al.*, 2000 : 107). Effectivement, la perspective des communautés manifeste un tel profil, avec une bipartition de l'échantillon selon deux modes de communalisation, mais cela n'est qu'une partie de l'histoire, comme nous le découvrirons bientôt.

La perspective des membres

Les petites communautés

En Suisse, les groupes, malgré leurs bassins différents, sont en général de petites tailles. Ils comptent une médiane de 75 membres réguliers, ce qui veut dire que 50% des groupes helvétiques réunit régulièrement moins de 75 personnes. Si l'on cumule tous les fidèles que rassemblent régulièrement ces groupes, on constate qu'ils parviennent ensemble à mobiliser 1 fidèle sur dix (11,4%) ! Cela dénote le fait qu'en Suisse, il y a de nombreuses petites communautés qui réunissent une très faible part des fidèles. Nous avions relevé que le « milieu holistique » était composé de petits groupes. De fait, le secteur des « institutions naissantes » est effectivement composé à 75% de communautés de moins de 76 membres réguliers. Mais en réalité, ce phénomène de communautés de petite taille affecte tous les secteurs puisque 30% des communautés du premier, 28% du deuxième et 63% du troisième, comptent moins de 50 pratiquants réguliers. Un premier phénomène est à souligner, les communautés religieuses sont pour la plupart de petite taille en termes de fidèles. Ensemble, elles réunissent une faible part des fidèles. Cela implique un autre phénomène à souligner : une grande part de fidèles fréquentent de grands groupes.

Les grands groupes

Une double perspective est nécessaire ici pour saisir le phénomène de la distribution des groupes. En effet, dans la première perspective, il a été constaté qu'une moitié des groupes réunissaient 75 pratiquants ou moins, recueillant ensemble un peu plus du 10% des fidèles. Le 90% des autres fidèles fréquente donc un groupe de plus de 75 membres, c'est pourquoi il est important d'adopter une seconde perspective, celle du fidèle. Un fidèle médian fréquente une communauté composée de 250 pratiquants réguliers. Cette double perspective est présentée dans le tableau 9. Classé par percentile des communautés (première colonne), un double aspect de la distribution devient visible avec d'une part les communautés (deuxième colonne) et d'autre part les fidèles (troisième colonne). La médiane (au percentile de 50), en italique dans le tableau permet aisément de visualiser ce que nous avons déjà discuté. Pratiquement, pour lire le tableau 9, il faut procéder par ligne. Ainsi, la première ligne, le percentile 10 indiquent que 10% des groupes rassemblent 14

Tableau 9: Distribution de la taille de communautés (médiane)

Percentile	Perspective de la communauté : Taille maximum de la communauté en nombre de fidèles réguliers au percentile de la distribution	Perspective des fidèles : individus qui se rendent dans une communauté de la taille maximum indiquée au percentile de distribution
10	14	60
20	27	100
30	40	150
40	55	200
50	*75**	*250* **
60	100	340
70	130	500
80	200	720
90	300	1400
93	400	1700
95	500	1750
97	600	2000

Source : *National Congregations Study*, NCS 2009.

Note : Ces distributions de taille sont basées sur le nombre de membres participants régulièrement en comptant les adultes comme les enfants.

* Ce nombre, la médiane, signifie que 50% des communautés rassemblent 75 membres réguliers ou moins.

** Ce nombre, la médiane, signifie que 50% des fidèles pratiquent dans une communauté comptant 250 membres réguliers ou moins.

personnes ou moins. La dernière colonne précise que 10% des fidèles vont dans une communauté de 60 membres ou moins. D'un autre point de vue, ce tableau spécifie encore qu'il y a seulement 10% des communautés (percentile 90) qui ont 300 membres réguliers ou plus alors que le 10% des pratiquants se rendent dans un groupe d'au moins 1400 fidèles réguliers !

Pour se représenter ce double aspect de la distribution des communautés, imaginons que toutes les communautés religieuses de Suisse sont passées en revue par un supérieur hiérarchique, comme cela se fait à l'armée. Alignées au cordeau par ordre de grandeur, elles sont observées par le supérieur, qui débute l'inspection des communautés en commençant par la plus petite et en se dirigeant vers la plus grande. Lorsqu'il a passé en revue la moitié des communautés, il est ainsi à la médiane, elle rassemble alors 75 membres réguliers. Bien qu'il ait passé en revue la moitié des communautés, il n'a vu que le 11% des fidèles ! Imaginons encore que le supérieur passe en revue les communautés en commençant par les plus grandes. Il s'arrête lorsqu'il atteint la moitié de tous les fidèles, il est face à une communauté de 250 fidèles. Il a alors à peine dépassé le 10% des groupes ! Cette distribution souligne un point déterminant au sujet de la taille des groupes : la plupart des communautés religieuses de Suisse sont petites, mais la majorité des fidèles est engagée dans une communauté moyenne ou grande. Cela a plusieurs répercussions. Relevons notamment qu'une communauté médiane a un budget annuel de 150'000 CHF, alors que le fidèle médian se rend régulièrement dans un groupe qui dispose de 400'000 CHF annuellement. Le 2% des communautés les plus grandes disposant de 20 à 40% du total des revenus selon les confessions[148].

Les communautés XXL

Cette forte tendance constatée sur la distribution de l'ensemble des communautés se constate-t-elle pour les différents secteurs de légitimité ? Afin de l'observer, nous avons produit une figure présentant chaque communauté de l'échantillon par des cercles distribuée selon onze colonnes exprimant les appartenances confessionnelles. La part des 2% de communautés les plus grandes pour chaque ensemble a été sélectionnée et grisée[149]. On observe aisément dans la figure 13 que quelques grands groupes se détachent pour chacune des strates confessionnelles. Les points grisés ont été étiquetés par le nombre de fidèles réguliers. Cette distribution permet de saisir rapidement

148 20% pour les « institutions publiques », 25% pour les « institutions privées » et 40% pour les « institutions naissantes » (du budget annuel alloué par rapport au total des revenus).

149 Pour les catholiques romains et les protestants réformés, la plus petite des communautés grisées est à double.

Figure 13 : Distribution des groupes par nombre de fidèles réguliers selon 11 strates confessionnelles

Source : *National Congregations Study*, NCS 2009.

l'impact de quelques grands groupes sur le champ des organisations religieuses. La taille des groupes n'est pas analysée en tant que telle, mais dans sa relation avec la totalité des communautés du même ensemble confessionnel. Quelle est la part de fidèles que ces « points grisés », le 2% des communautés les plus grandes, attirent ? C'est ce que nous avons tenté de montrer par le tableau 10.

Ce tableau laisse voir que peu importe l'appartenance confessionnelle, une faible part de communautés attirent une part importante des fidèles. Certaines strates sont certes plus faibles. Les « autres communautés chrétiennes » présentent la plus faible concentration de Suisse. Cela n'est pas surprenant, car cette strate est composée des groupes comme les néo-apostoliques, les mormons, les Témoins de Jehova qui présentent une exigence

Tableau 10 : Pourcentage des fidèles d'une confession dans les 2% des communautés les plus grandes

Secteurs de légitimité	Confessions	Part des grandes communautés	Part des fidèles (de la confession)	Part des fidèles (secteurs)
Institutions publiques	Catholiques romaines	2%	20%	17%
	Catholiques chrétiennes		13% *	
	Protestantes réformées		14%	
Institutions privées	Evangéliques (libres)	2%	20%	18%
	Orthodoxes		22%	
	Autres com. chrétiennes		10%	
Institutions naissantes	Juives	2%	14% *	18%
	Musulmanes		25%	
	Bouddhistes		14%	
	Hindouistes		23% *	
	NMR		20%	

Source : *National Congregations Study*, NCS 2009.

* Pourcentage théorique.

de membres élevée ayant pour conséquence de favoriser les petits groupes avec un contrôle mutuel entre fidèles importants (Weber, 2003 : 265), ainsi que des communautés protestantes étrangères avec un bassin limité à une population de langue et de provenance spécifiques. Il est par contre étonnant de constater, à l'inverse, que les NMR, qui sont de petits groupes, voient également une concentration dans de grandes communautés. Ce 20% est le fait des communautés théosophes et de scientologie, qui n'ont que quelques implantations en ville, avec une organisation collective structurée. De fait, elles sont généralement plus grandes que les autres communautés des NMR. Globalement, pour chacun des secteurs, deux communautés sur cent attirent deux fidèles sur dix ! A l'autre extrême, les 2% des communautés les plus petites (pour chacun des secteurs) attirent un fidèle sur mille ! [150]

150 Le 10% des communautés les plus petites, pour chacune des strates, attirent régulièrement entre 3 et 30 fidèles. Le 10% des communautés du « milieu holistique » rassemblent entre 3 et 7 membres. Plus du 50% des communautés bouddhistes, hindouistes et NMR ne réunissent pas régulièrement plus de 20 membres.

Que laisse paraître cette distribution des groupes ?

La tendance à la concentration fait partie d'une vague plus large de la population qui se densifie dans les principaux centres urbains. En Suisse, plus d'un tiers (36,9%) de la population réside actuellement dans les agglomérations des cinq grandes villes que sont Zurich, Bâle, Genève, Berne et Lausanne (OFS, 2010). Dans le recensement, nous avions remarqué le fait que le nombre de communautés était étroitement lié à la population. Une seconde observation s'impose ici, puisqu'avec la concentration urbaine, des grands ensembles religieux apparaissent. En ville, ce n'est donc pas seulement le nombre et la diversité des groupes qui sont importants, mais la taille des communautés. 5% des communautés suisses ont plus de 500 membres réguliers et sont urbaines, peu importe leur appartenance confessionnelle.

Pour comprendre ce phénomène des grands groupes ou des Eglises *XXL*, comme les dénomme Sébastien Fath (2008), – que l'on devrait aussi appeler mosquées ou temples *XXL*, puisqu'on a soulevé qu'il ne touchait pas que les communautés chrétiennes – plusieurs hypothèses ont été émises. La première est celle de la précarité et du rationnement des coûts. La seconde est celle de la légitimité obtenue au travers d'un grand groupe.

La première proposition a été formulée ainsi : « J'émets l'hypothèse que la concentration de personnes dans les très grandes Eglises est occasionnée, au moins en partie, par la hausse des coûts du maintien des activités et de la qualité des services communautaires » (Chaves, 2006 : 342). Les activités religieuses, la pratique hebdomadaire, les rites ont un coût qu'il est difficile de rationaliser. Pour les « institutions publiques », Jörg Stolz et Edmée Ballif notent dans ce sens que « les premiers avantages que les paroisses attendent des fusions sont un gain d'efficacité et des économies […]. Si la fusion est aussi l'occasion de se défaire de bâtiment ecclésiaux, il en résulte une économie considérable » (2011 : 182–183). On peut imaginer une augmentation des dons des fidèles, mais un plafond est rapidement atteint. De plus – c'est un point que soulève Fath, qui voit là un effet de la sécularisation –, il faut plus de moyens en infrastructures et en activités pour continuer d'attirer les fidèles. Pour maintenir ses membres, la communauté se doit de proposer une offre spirituellement attrayante, correspondant aux standards religieux de la confession. Cette qualité a également un certain coût. Un des moyens de maintenir une qualité tout en n'exigeant pas des membres un accroissement irréaliste de la participation financière est d'augmenter la taille de la communauté (Chaves, 2006 : 342–344). Les grands groupes concentrent les moyens et les compétences que d'autres communautés ne peuvent s'offrir. Caricaturalement, le meilleur organiste joue dans une église qui a investi dans ses orgues, le prédicateur le plus prestigieux prêche à la cathédrale, l'imam

formé à l'université *Al-Azhar* dirige la grande mosquée, etc. Ces quelques exemples rapides suffisent à montrer que ces paramètres ont un prix. En se concentrant, les groupes religieux répartissant ainsi le coût par membre. Ils tirent certains avantages structurels, en matière de qualité du personnel et des services. Ils ont ainsi la possibilité de se doter d'infrastructures et de personnel, contrairement aux petites communautés.

Le manque d'infrastructures pour certains groupes est patent. En Suisse, on compte très peu de temples bouddhistes et hindouistes qui forcément attirent une part importante des fidèles. Une des expressions de ce contexte particulier est le chemin effectué par les membres pour se rendre au lieu de culte. Trois quarts des pratiquants de ces deux courants se déplacent plus de 10 minutes, quand un quart seulement des fidèles suisses effectuent en moyenne un tel trajet. Ces chiffres indiquent qu'une petite part des collectifs s'est organisée et qu'elle draine jusqu'au loin une importante portion des croyants. Les temples ne sont pas nombreux, en conséquence ils attirent un grand nombre de fidèles.

Les centres de prières musulmans sont également soumis à une certaine précarité. « Dans la plupart des mosquées, on peut remarquer que le mobilier est usagé et récupéré, ce qui est un signe clair du manque de ressources financières. Ainsi, ces mosquées fonctionnent dans la précarité matérielle et doivent continuellement penser à assurer des revenus pour pouvoir couvrir les salaires des imams et les frais de fonctionnement » constate Iseni Bashkim (2009 : 48). La vulnérabilité de ces groupes provoque une concentration des fidèles dans les structures en place avec des salariés et des bâtiments. A Genève, par exemple, la mosquée du Petit-Saconnex, par son implantation historique, sa structure et sa force financière, rassemble une part importante de la communauté musulmane de la région. Cette tendance de concentration des fidèles dans un petit nombre de communautés, en ville, concerne de premier chef les communautés de la migration. Elles subissent des contraintes environnementales fortes et se concentrent dans des environnements favorables. Concrètement, une communauté présentant des infrastructures et du personnel salarié attire une grande part des fidèles d'une tradition dans une région donnée.

Dans les communautés évangéliques, la précarité provient encore d'un bassin de membres occasionnels qui rayonnent très peu au-delà du cercle des membres réguliers. Elles sont contraintes par l'étroitesse de leur bassin à continuellement chercher à l'élargir par de nouveaux membres. En se constituant en grandes communautés avec des infrastructures professionnelles, elles se placent stratégiquement dans une position favorable pour attirer des nouveaux membres. En drainant par leurs activités, équipements et personnel

plus professionnels des fidèles qui se rendent habituellement dans de petites communautés, elles agrandissent ainsi leur bassin (en puisant dans celui d'autres communautés de même confession ou sensibilité). La grande Eglise est ainsi un moyen de pallier la contrainte de la précarité d'un petit bassin d'influence en le faisant grandir.

De plus l'envergure de ces communautés leur permet d'intégrer des groupes d'origines ethniques différentes. Ces groupes peuvent ainsi profiter de l'infrastructure en place, de l'encadrement pastoral, de l'accueil des enfants et des jeunes, etc. et n'ont pas besoin d'investir énormément pour se constituer en groupes autonomes. Par exemple, le *Christliches Zentrum Buchegg* (communauté pentecôtiste Pfingstmission de Zurich) propose quatre cultes dominicaux traduits en espagnol, portugais, anglais, ainsi que des groupes de rencontres italiens, français, serbo-croates, thaï et tamouls en semaine. Ces grands groupes communautaires sont ainsi une occasion pour des groupes minoritaires de trouver un moyen de se constituer à moindres frais en (sous-) communauté. Ces Eglises *XXL* devenant, comme le constate Robert Putnam pour les Etats-Unis, un lieu de mixité ethnique et nationale privilégié. « Les vastes communautés évangéliques constituent les plus grands lieux d'intégrations dont j'ai été témoin » (Putnam, 2007 : 161). Ces grands groupes se muent ainsi en cathédrale évangélique rayonnant sur un large bassin. Etant constaté que le problème principal des communautés du secteur des « institutions privées » était justement l'étroitesse du bassin, en s'agrandissant, ces communautés peuvent ainsi augmenter leurs ressources.

Pour les paroisses catholiques ou protestantes, la concentration est une réponse au manque de prêtres et à la diminution de membres. Evidemment, le caractère intrinsèquement territorial des groupes organise la concentration dans toutes les régions du pays. Les différentes restructurations des Eglises protestantes à Genève, Neuchâtel, Vaud, Bâle-Ville, Saint-Gall, etc. fusionnent des paroisses, ce qui conduit à la concentration. La baisse des membres incitent les Eglises cantonales à fusionner les paroisses afin « de maintenir une masse critique dans la paroisse » (Stolz & Ballif, 2011 : 183). Pour les catholiques, la réorganisation en unités pastorales conduit également à une concentration des membres d'une région sur une messe qui couvre une aire de plus en plus large. Pour les catholiques, on observe une médiane de 80 personnes par paroisse qui se réunissent régulièrement. Ce chiffre ne reflète cependant qu'une partie de la réalité catholique, puisque dans la majorité des cas, ce sont les fidèles de plusieurs paroisses qui se réunissent pour une messe régionale de l'Unité pastorale. La médiane est alors de 180 personnes présentes dans ce type de célébration. Pour le secteur des « institutions publiques », malgré le soutien et les moyens dont elles disposent, une précarité est perceptible. Elle mène

inévitablement à l'émergence de groupes plus larges. La réponse à cette situation est également la concentration même si, par son organisation territoriale, elle est gérée pour toutes les régions d'un canton et pas seulement en ville.

Une deuxième hypothèse qui a été émise concernant la concentration des fidèles dans des grands groupes, est la quête de légitimité. Commentant ce phénomène pour les Etats-Unis, Chaves relève que « cette concentration accrue pourrait changer la signification sociale et politique de la religion américaine. D'une part, la concentration accrue rend la religion plus visible puisqu'une Eglise de 2'000 personnes est plus visible qu'une de 200, et ceci, seulement en raison de la taille de son bâtiment. D'autre part, le pasteur d'une Eglise de 2'000 personnes a de plus fortes probabilités de décrocher un rendez-vous avec le maire que les pasteurs de dix églises de 200 personnes »(2006 : 337). Cet auteur remarque encore que « renforcer la concentration peut créer l'impression qu'il y a plus de personnes qui se tournent vers la religion alors que ce qui est réellement en cours est un changement d'organisation sociale de la religion » (Chaves, 2011 : 111).

Dans les villes, les communautés cherchent de la visibilité. Un groupe peut vite tomber dans l'anonymat. C'est pourquoi elles ont aussi plus besoin de légitimité ou de visibilité pour se faire reconnaître. Les communautés des « institutions publiques » tirent avantage de leur légitimité historique qui leur a permis de disposer de plusieurs bâtiments reconnaissables en ville et parfois d'une cathédrale. Le bâtiment, comme celui de la cathédrale, désigne effectivement symboliquement la légitimité obtenue par le grand groupe. Historiquement, la difficulté de construire des églises catholiques dans des villes protestantes ou des temples protestants dans des villes catholiques en témoigne (Bellanger, 2003 ; Blanc & Reymond, 1986 ; Grandjean & Scholl, 2010). Récemment, on a pu voir ce mécanisme qui empêche un groupe d'obtenir de la légitimité sociale par l'opposition à l'érection d'un bâtiment distinctif avec l'initiative anti-minarets (Campiche, 2010 ; Mayer, 2011).

Pour les groupes des « institutions privées », il est encore plus difficile d'obtenir de la légitimité dans l'espace public urbain. Les grands groupes pallient ce problème en achetant ou faisant construire des églises en ville ou dans la couronne urbaine. Pour les communautés évangéliques, un phénomène d'aspiration par les grands groupes des membres potentiels de petites communautés précaires avait été repéré. Au-delà du fait que les membres y trouvent ainsi la structure et le professionnalisme qu'ils n'avaient pas ailleurs, un tel groupe apporte également de la légitimité. Il assure la visibilité par le nombre et le bâtiment à un petit groupe qui n'a pas encore obtenu de légitimité aux yeux de la société.

Précédemment, il a été constaté que les communautés de ce secteur avaient une communalisation de type « secte », mais par ces grands groupes, les fidèles se rendent de fait dans une communauté qui ne correspond pas à ce type de communalisation. Fath relève par exemple que dans ces grands ensembles, il ne peut plus y avoir de contrôle spirituel sur le membre pour vérifier une conversion authentique ou des mœurs conformes aux communautés de type wébérien de « secte ». D'ailleurs, pour les communautés évangéliques charismatiques, les fidèles se rendent dans des communautés médianes avec un bassin de 600 fidèles dont 350 sont réguliers. Dans la perspective des communautés, il est dans un rapport de 70 et tombe à 58% dans la perspective des fidèles. On s'aperçoit ici que l'écart entre la taille et le bassin se creuse[151]. Ainsi, on remarque que si l'offre des « institutions privées » prend la configuration de type « secte », les membres, eux, vont massivement dans des groupes qui ont le plus faiblement cette configuration. Le grand groupe évangélique revisite la communalisation de type « secte » pour l'amortir et la rapprocher du type « Eglise ». Ces grandes structures deviennent ainsi des acteurs incontournables de la scène religieuse locale. Les autres communautés, même si elles sont reconnues et appartiennent à un autre secteur de légitimité, ne peuvent plus les ignorer.

Un des grands groupes religieux locaux de Suisse est la mosquée de Genève. Avec plusieurs milliers de personnes se déplaçant pour *Aïd el-Fitr,* la fête marquant la rupture du jeûne de ramadan, la mosquée est mise en évidence. Les pouvoirs publics doivent même organiser un service de transports publics doublé pour cette occasion. En devenant ainsi visible, ce groupe s'impose également comme acteur incontournable du paysage religieux de la cité. Cette situation se reflète également sur l'intérêt qu'a suscité, en 2007, l'annonce du congé (avec effet immédiat) de la direction de la Mosquée de Genève. Bien que la Fondation culturelle islamique qui contrôle l'institution avait invoqué des motifs économiques, le porte-parole de la mosquée, Hafid Ouardiri et Mahmoud Fadl, directeur de l'école coranique, avaient contesté cette décision, ce qui avait fait la une des médias. L'annonce de l'éviction de l'imam pendant ramadan 2011 a eu les mêmes effets. Est-ce que le public aurait été si attentif au sujet d'un changement d'imam dans une communauté musulmane rassemblant vingt fidèles ? certainement pas. Cet exemple appuie la proposition qu'un grand groupe assure, spécialement pour une tradition minoritaire, une plus grande visibilité dans la cité.

151 Cela n'est pas le cas des fidèles évangéliques conservateurs et messianiques qui se rendent dans des communautés où le 80% des personnes constituant les personnes associés sont des fidèles réguliers.

Nous observons donc un phénomène de concentration des fidèles dans les plus grandes communautés. Ce principe de consolidation, comme l'appelle les économistes, obéirait à deux lois complémentaires : une réponse à la précarité (des finances, du nombre de fidèles), d'une part, et la légitimité découlant de la visibilité obtenue par un grand rassemblement régulier, d'autre part. Pour les membres, le grand groupe offre une image dynamique, laissant l'impression d'une intense religiosité. La dynamique du grand groupe remédie à celle du nombre de communautés positionnant ainsi le groupe favorablement dans le champ organisationnel. La taille d'une organisation la positionne plus favorablement dans le champ que le nombre de ses unités, tel que le suggèrent Baum et Singh (1994). Les campagnes sont le territoire de paroisses des Eglises historiques souvent plus petites et avec une occupation communale de l'espace, tandis que la ville est moins quadrillée par les communautés qui peuvent être plus grandes. En ville, le clocher au centre du village est substitué par la visibilité du grand groupe, les communautés urbaines ont un rayonnement sur une large population dans un lieu restreint. Elles peuvent ainsi aisément agrandir leur bassin et augmenter leurs ressources. En conséquence, on observe que la communauté *XXL* est essentiellement urbaine. Elle touche des groupes qui sont aux prises avec un type de précarité, financière pour certains ou élargissement de leur bassin de fidèles pour d'autres. Les grands groupes répondent ainsi à des besoins d'économie et d'acquisition de légitimité, ils sont également situés dans des environnements urbains, lieux propices pour rayonner sur un large bassin de population.

La communauté *XXL* réinterprète les types « Eglise » et « secte »

Une dimension aussi triviale que la taille d'une organisation a permis de visiter des aspects importants sous-jacents à la dynamique du champ des communautés religieuses locales de Suisse. Ainsi que le suggèrent Hannan et Freeman (1977), les organisations sont en interaction avec leur environnement. Elles sont de ce fait soumises à des standards identiques qui les façonnent. La taille en est un aspect tangible. Chaque communauté religieuse locale dispose d'un bassin d'influence et une partie seulement de ce vivier, la taille, participe aux réunions et autres cérémonies religieuses qui rythment la vie de la communauté. Dire que lors d'une semaine ordinaire, une communauté religieuse locale de Suisse rassemble généralement 75 personnes se rapporte à la mesure la plus restrictive, tandis qu'à l'opposé, constater que les « institutions privées » ont une médiane de 500 personnes associées à la vie du groupe est la considération la plus large de l'échantillon.

Certaines communautés ont un large bassin et une petite taille alors que pour d'autres, largeur de bassin et taille coïncident presque. Les communautés des grandes traditions ont comme fidèles réguliers 20% du cercle large des membres. Par contre, les communautés des « institutions privées » et du « milieu holistique » ont de 70 à 50 fidèles réguliers pour 100 membres associés. On observe ainsi un clivage net entre le type wébérien d'« Eglise » et de « secte ». L'enquête a permis, pour la première fois, d'indiquer que cette typologie repose sur une certaine réalité de l'observation quantitative du paysage religieux. De plus, il a été observé que cette typologie dépasse le cadre chrétien dans lequel elle a été conceptualisée pour s'appliquer à toutes les grandes traditions religieuses.

Si, dans la majorité des cas, les communautés sont relativement petites, les fidèles fréquentent de préférence de grands groupes. Tous les secteurs sont touchés par ce phénomène de communautés *XXL* qui touche essentiellement les villes. Dans l'immense palette d'offre religieuse, il est important de se distinguer. Les difficultés financières, la perte de membres pour certains poussent les groupes à agrandir leur cercle d'influence en créant de grandes structures ou en fusionnant plusieurs paroisses. En devenant grand, un groupe acquiert de la légitimité qu'il n'obtiendrait pas en se multipliant. Ainsi les membres des communautés précaires ont intérêt à se rallier à une grande structure. Cela se vérifie notamment avec la mosquée de Genève qui possède toutes les infrastructures nécessaires et qui a vu ses bâtiments inaugurés par un conseiller fédéral. Un dernier effet observé pour les grands groupes est celui d'affaiblir la communalisation de type « secte ». Ainsi, en Suisse, si une part non négligeable des groupes (les « institutions privées » et le « milieu holistique ») présente un rapport de taille de type « secte », les fidèles, de leur côté, vont massivement dans des groupes de type « Eglise » ou tendant vers ce type pour les communautés du secteur des « institutions privées ». En Suisse, si la majorité des groupes sont petits, les fidèles se déplacent dans des grandes communautés. Bien entendu, la taille ne suffit pas à apporter à elle seule la légitimité nécessaire pour se positionner dans une place favorable du champ, les activités des groupes sont également importantes, ce que nous découvrirons dans le prochain chapitre.

Chapitre 9
Dynamique du champ institutionnel

Des communautés toujours vivantes au sein des changements

Au travers de notre recherche, il apparaît que la communauté locale demeure le cœur de la structure religieuse collective en Suisse. Elle marque la visibilité locale d'une entité abstraite : la confession, caractérisée par des valeurs, des philosophies, des histoires et des croyances (Ammerman, 1994b ; Chaves, 2002 : 1525 ; Scherer, 1980). La possession de bâtiments témoigne concrètement de cette visibilité. Elle réunit régulièrement des individus qui viennent pratiquer la religion ensemble dans des lieux spécifiques, comme des temples, églises, synagogues, mosquées, centres, etc. (Chaves, 2002 : 1523 ; Hopewell, 1987 ; Wind & Lewis, 1994). De plus, peu d'institutions peuvent se targuer d'une aussi forte régularité et d'une permanence d'offre de services et réunions pour leurs membres (Anderson *et al.*, 2008 ; Presser & Chaves, 2007 ; Stolz, 2010).

Dans la diversité religieuse, les communautés adoptent par leurs activités spécifiques et régulières, sur le plan local, des formes institutionnelles similaires (Chaves, 1993a ; Jeavons, 1998). Elles se singularisent des autres institutions par des enjeux de domination de type « hiérocratique » qui puise de la légitimité dans le contrôle et l'attribution des biens de saluts (Stolz, 2006 ; Weber, 1971a : 97 ; Willaime, 1995 ; 1997). Imbriquées dans des structures confessionnelles dépassant le niveau local, les communautés sont très rarement des organisations indépendantes. L'affiliation à un organe faîtier est un facteur important de légitimité pour ce champ organisationnel. Au-delà du fait que les services offerts par ces organisations sont culturellement très diversifiés en se distinguant les uns des autres, il n'en demeure pas moins que la tenue d'un service est le centre d'activité d'un collectif religieux local.

La communauté religieuse locale demeure un lieu privilégié pour vivre la religion comme une activité sociale malgré les changements majeurs de ces dernières années observés dans les pratiques religieuses et leurs valeurs (Bréchon, 2008 ; 2010 ; Campiche, 1993 ; 2004 ; Norris & Inglehart, 2005). Pourtant, ces organisations ressentent les effets de l'augmentation des « sans confession », de la baisse de pratique et de l'affectation toujours plus forte au religieux dans la sphère de l'intime et du privé (globalement de ce que l'on nomme sécularisation). En ce début de vingt-et-unième siècle, la dynamique des communautés religieuses est assurément différente de ce qu'elle était cent

ans plus tôt. Les statuts juridiques ont peu changé, pourtant les Eglises, les confessions et les groupes ont évolué. C'est pourquoi nous nous intéresserons, dans ce chapitre, à la description de la dynamique générale du champ des organisations religieuses locales.

Appréhender la dynamique du champ religieux

La présente recherche « croire ensemble » avait pour objectif d'être un examen des paroisses et communautés religieuses. Soutenue par l'hypothèse théorique que chaque groupe local tente malgré les différentes contraintes de son environnement institutionnel de s'activer pour perdurer, elle cherchait à en comprendre la dynamique au travers de plusieurs indicateurs. Jusqu'ici la sociologie des religions (européennes tout du moins) a cherché à comprendre la dynamique du champ religieux par les différentes théories de la sécularisation. La sécularisation est principalement entendue par les sociologues des religions comme « le processus par lequel des secteurs de la société et de la culture sont dégagés de la domination des institutions et des symboles religieux » (Berger, 1967 : 107). Associé au déclin de la pratique religieuse, ce processus de perte de contrôle des Eglises sur la socialisation des nouvelles générations au profit de l'Etat et de l'éducation laïcs s'observent par la « différenciation structurelle du système social » (Wilson, 1966 : 40) et à la privatisation (Luckmann, 1963) qui marginalise la religion, qui rejette la religion comme système de signification englobant. Pour Karel Dobbelaere (1981) le caractère multidimensionnel du concept de sécularisation est essentiel pour comprendre le phénomène. Le niveau sociétal tout d'abord voit une laïcisation (ou sécularisation) de ses valeurs. Le niveau institutionnel ensuite se caractérise par des changements et transformations du religieux et finalement le niveau individuel avec la pratique et la participation. Ces niveaux ne sont pas toujours associés, ni même convergents comme l'a montré David Martin (1978) avec des différences notoires entre les Etats (et régions) enracinés dans le catholicisme et ceux ancrés dans une culture protestante. Pour Olivier Tschannen (1992), les théories de la sécularisation se composent de trois notions centrales : la différenciation (la vie sociale se différencie en sphères distinctes), la rationalisation (le rationnel s'impose dans les explications du monde et de la vie) et la mondanisation (dans le sens de Weber, avec une éthique de plus en plus mondaine et moins tournée vers l'au-delà avec l'acquisition de biens de salut). D'une approche différente, Charles Taylor (2011) reprendra dans son « âge séculier » la dimension institutionnelle – avec une séparation structurelle en Occident de l'Eglise et de l'Etat –, une dimension individuelle – la baisse de pratique et de croyances –, et une dimension sociétale – la croyance est

devenue une option parmi d'autres. Peu importent finalement les détails de cette tendance que de multiples scientifiques constatent, ils s'appuient sur des données individuelles et macrosociales. L'approche que nous proposons ici permettra de percevoir l'impact de ces grands changements sur les institutions religieuses et spécialement sur l'organisation locale et paroissiale.

Nous ne sommes pas les seuls à avoir tenté d'appréhender la dynamique du champ religieux. En sociologie des religions, non sans répercussions théoriques, ce dernier est d'ailleurs souvent décrit comme un « marché religieux ». Ce terme ne renvoie pas à une compréhension bourdieusienne, mais bien plus à une économie de « biens de salut » (Stolz, 2008). Le moteur du religieux serait la concurrence acharnée que se livreraient les groupes pour attirer des membres (Iannaccone, 1991 ; 1992). Cette concurrence serait tronquée par la régulation étatique du religieux qui favoriserait un monopole d'une ou de deux Eglises (Finke & Stark, 1989 ; 1998 ; Iannaccone *et al.*, 1997). Pour les tenants des théories économiques, le religieux est un grand marché dans lequel les citoyens pourraient choisir librement et consommer des services (Finke & Stark, 1998). Ainsi, les membres constituent l'enjeu central des communautés religieuses (Iannaccone *et al.*, 1995 ; Perl & Olson, 2000 ; Scheitle & Roger, 2008 ; Stolz, 2010). La dynamique des groupes serait d'obtenir et de garder des *membres* (Finke & Stark, 2006). C'était d'ailleurs sous cet angle, la baisse de membres et de pratique, que les premiers intellectuels se sont intéressés à comprendre la dynamique du champ religieux (Campiche *et al.*, 1992 ; Fichter, 1951 ; Le Bras, 1955).

Si la question des membres est effectivement importante pour comprendre la dynamique des organisations religieuses, elle n'est pas en elle-même et à elle seule le pivot de la dynamique du champ. Notre posture théorique repose sur la sociologie des organisations (Meyer & Rowan, 1977 ; Meyer & Scott, 1983 ; Zucker, 1977). Elle postule que l'enjeu stratégique des communautés est bien plus large qu'une simple appropriation de membres et qu'il porte sur l'obtention ou le maintien de la légitimité (Deephouse & Suchman, 2008). La dynamique des institutions, selon les sociologues des organisations, n'est pas un marché libre et ouvert où les entités se concurrencent pour obtenir plus de biens, mais bien un champ délimité par des contraintes autant légales que normatives ou culturelles (DiMaggio & Powell, 1983 ; Giauque & Emery, 2003 ; Powell & DiMaggio, 1991). Dans le cas des communautés religieuses, nous avons même constaté qu'en Suisse les groupes se différencient dans la forme culturelle de leur production, évitant ainsi d'entrer en concurrence. Les communautés nouvellement arrivées se positionnent alors dans des segments encore inexploités par les groupes déjà établis. L'enquête menée a permis de percevoir que les communautés religieuses sont tributaires de trois niveaux

de contraintes institutionnelles : la structure confessionnelle, le degré de légitimité, l'incorporation au champ spécifique des organisations religieuses. La dynamique du champ est ainsi conditionnée par les réponses stratégiques des organisations à ces trois niveaux de contraintes (Ingram & Clay, 2000 ; Pfeffer & Salancik, 2003).

Trois niveaux de contraintes

A partir de la communauté, le premier niveau de contrainte est le rattachement à une structure confessionnelle. Notre observation confirme en effet largement que les communautés locales – en général intégrées à des structures confessionnelles plus grandes – sont standardisées par leur appartenance. Les confessions harmonisent et unifient les communautés locales selon des conformités institutionnelles par : la vision du monde qu'elles transmettent (Ammerman, 1994a ; 1994b ; Berger, 1967), la formation des responsables (DiMaggio & Powell, 1983), l'hymnologie (Chaves, 1999a ; 2004), l'histoire de la tradition (Powell & Jones, 1999), les contingences culturelles de leurs traditions (Ammerman, 2005). Cette standardisation est rendue nécessaire par le fait que c'est la structure d'appartenance qui apporte de la légitimité au groupe. L'incorporation d'une communauté dans un système organisationnel plus complexe légitime et détermine une bonne part du positionnement social du groupe dans son environnement (Ammerman, 2005 ; Demerath III *et al.*, 1998). Ainsi, la légitimité obtenue par un ensemble confessionnel se répercute sur toutes les communautés qui la composent, peu importe la localité. Il n'est alors pas étonnant de remarquer à ce propos que les confessions qui apportent le plus de légitimité ont des groupes locaux extrêmement similaires. On peut imager ce principe à la suite de D'Agostino en disant que la structure confessionnelle impose une grammaire à des mots qui sont les communautés locales (D'Agostino, 2000 : 270). La confession permet de donner un sens à l'action des groupes pour la société.

Dans le sillage d'Ammerman (1994a ; 1997) et de Chaves (1999a ; 2004), qui ont observé une hétérogénéité entre les confessions, nous remarquons également qu'en Suisse, les confessions se distinguent entre elles. Culturellement, elles se singularisent en offrant des rituels différents les uns des autres, tout en demeurant dans le voisinage des ensembles partageant le même degré de légitimité. Pour obtenir de la légitimité, les groupes locaux sont ainsi contraints de suivre les standards d'une structure confessionnelle, véritable dispensateur de légitimité. En conséquence, les groupes sont homogènes dans leur confession et les confessions se différencient les unes des autres.

La persistance étant au centre des préoccupations des organisations, les communautés s'activent pour obtenir de la légitimité ouvrant l'accès aux ressources (Meyer & Rowan, 1977 : 353). « Un statut légitime est la condition *sine qua non* pour un accès aisé aux ressources, un accès sans restrictions au marché assurant sur le long terme la survie » (Brown, 1998 : 35). Ce statut n'est pas accordé à toutes les communautés qui se distinguent alors ensuite selon le degré de légitimité accordé par l'environnement. Trois grands secteurs de légitimité ont été repérés selon une différenciation de la légitimité qui se lit jusque dans la structure des entités.

Les communautés religieuses s'activent dans des environnements organisationnels qui occasionnent des contraintes écologiques spécifiques. Les pressions, plus fortes, sur le premier secteur poussent les communautés à se conformer aux attentes des administrations étatiques. Elles représentent le modèle avec du personnel formé, des bâtiments, des finances fortes. Leur environnement le leur rend bien en octroyant des facilités, comme la possibilité de collecter des impôts, la protection de leurs bâtiments et l'encadrement professionnel de leurs activités. Pour le deuxième secteur, on observe que les communautés ont tendance à imiter le modèle institutionnel légitime du premier segment, mais avec une certaine liberté. Les moyens sont plus faibles, les responsables sont, pour une moitié, engagés à temps partiel et l'offre de service est moins proche géographiquement des membres. Ces groupes sont dans un secteur où une certaine légitimité leur est accordée, mais elle n'est pas suffisante pour que l'administration les soutienne de manière durable. Pour le troisième, ces pressions environnementales n'ont pas encore complètement abouti. Les groupes se mettent en place et prennent conscience de leur établissement. Ils n'ont pas de budgets importants, sont guidés par des bénévoles et pour certains, ils ne sont même pas constitués en associations. Il n'est pas étonnant que les indicateurs structurels soient peu présents pour ce secteur. Bien entendu, à l'instar des propos du président d'une association musulmane cités plus haut, en s'établissant, ces groupes seront à leur tour obligés de s'organiser et d'ainsi se conformer aux pressions de l'environnement.

Le troisième niveau de contrainte a rapport au champ organisationnel dont font partie ces groupes, les communautés religieuses. Les contraintes communes et singulières qui limitent ce champ sont un pouvoir particulier, une forte incorporation dans une structure religieuse ou ecclésiale plus large et une offre spécifique. Ainsi, une paroisse qui ne produit plus de célébrations religieuses sera vouée à la mort institutionnelle. Une communauté qui perd son leadership spirituel se transforme en cercle de rencontres. Un groupe qui n'est pas inscrit dans une structure confessionnelle ou une fédération faîtière

a peu de chance de durer dans un champ pour lequel une part importante de la légitimité provient justement de cette implication.

La quête de légitimité

Les confessions n'ayant pas toutes obtenu le même degré de légitimité, des différences dans les formes et les stratégies en dépendront (Brown, 1994 ; Hannan & Carroll, 1992). Trois grands secteurs ont été identifiés. Le premier rassemble les groupes légalement reconnus, le deuxième, les groupes chrétiens disposant de moins de légitimité que les premiers, car ils ne bénéficient d'aucune reconnaissance légale particulière (Tolbert, 1985). Le troisième secteur est composé de groupes moins fortement institutionnalisés, car établis depuis peu en Suisse. Ces communautés sont prises dans un processus d'établissement sur le long terme, donc de légitimation, ce qui conduira certainement certains groupes à rejoindre le premier secteur et d'autres le second.

Il est intéressant de relever à ce propos qu'une communauté, telle qu'observée par les indicateurs de notre enquête, est le fruit d'une longue histoire institutionnelle. La discussion menée dans le premier chapitre montre que les termes utilisés font également souvent référence à une histoire (Norris & Inglehart, 2005 ; Wilsford, 1994). Ainsi les communautés de droit public sont des « paroisses ». Ce terme à lui seul implique une légitimité provenant d'une histoire de l'Eglise dont elle fait partie, d'une dimension territoriale avec tout ce que cela implique administrativement et politiquement, ainsi que d'une forte imbrication dans un ensemble institutionnel qui suppose une évidente similitude morphologique entre unités de la même confession (Lounsbury, 2008 ; Rowan, 1982). La paroisse dispose d'un statut, d'une structure et d'une légitimité que les autres groupes religieux locaux n'ont pas (Flauss-Diem, 2005 ; Pahud de Mortanges & Tanner, 2005).

Les communautés religieuses cherchent ainsi à obtenir ou maintenir leur légitimité. Pour les Eglises reconnues, l'enjeu est bien entendu de maintenir une légitimité acquise au cours de l'histoire. Cette légitimité est parfois discutée et remise en cause, mais pas au point, sinon à Genève et Neuchâtel, de lui ôter toutes prérogatives (Campiche, 2003a ; Pahud de Mortanges, 2003). Par contre, la diminution des membres – et spécialement réformés – peut devenir un enjeu pour ces communautés qui voient alors leur revenu s'affaiblir par la diminution des rentrées de l'impôt ecclésiastique (Stolz & Ballif, 2011 ; Streiff, 2008).

Un second défi reste à relever du fait que la baisse des membres signifie également qu'une ou deux entités religieuses traditionnellement hégémoniques ont perdu une partie de leur justification pour la légitimité sociale (Marti

et al., 2010). En effet, cette dernière a été acquise en raison d'une population cantonale faisant massivement partie de l'une ou de l'autre confession (Mayer, 2002) et par les liens qu'entretenaient historiquement Eglise et pouvoir. Bien que l'on compte environ 8 Suisses sur 10 encore attachés à leur confession (héritée), il est clair que l'on assiste à une lente érosion de cet attachement (Bovay, 2004).

Une autre gageure tient encore du fait que les Eglises historiques doivent désormais partager la scène religieuse avec d'autres acteurs. En se fondant sur leur légitimité historique, elles se doivent d'entreprendre les actions nécessaires pour insuffler un climat de paix confessionnelle (Bellanger, 2003 ; Ossipow, 2003). Car si les communautés religieuses entraient en conflit, c'est bien entendu tout le champ qui perdrait en légitimité face à la société.

Actrices sur la scène sociale et politique, ces communautés sont également tenues de maintenir leur place dans ces secteurs qui justifient leur pertinence et leur utilité. Même si cela se fait au travers des deniers publics, ces communautés ont intérêt à se montrer utiles, en complément des administrations communales et cantonales, pour la population, spécialement celle laissée pour compte par les grandes politiques sociales (Campiche, 2010 ; Stolz & Ballif, 2011).

La discrépance de légitimité pour les communautés des deux autres secteurs les poussera à forger des stratégies bien distinctes. Pour les communautés et Eglises chrétiennes des « institutions privées », elles n'ont pas pu acquérir la même légitimité que les « institutions publiques ». Elles dépendent donc essentiellement de leurs membres qui leur permettent de subvenir à leurs besoins. Historiquement, les communautés issues des réveils protestants (XVIIIe et XIXe siècles) – une bonne moitié des communautés de ce secteur –, ont marqué une différence nette avec les Eglises reconnues en stigmatisant leur lien avec l'Etat (Favre, 2006 ; Mützenberg, 1989). De ce fait, elles n'ont pas forcément cherché à obtenir un statut d'Eglise reconnue. Pourtant, elles se sont organisées démocratiquement et ont suivi le modèle paroissial des Eglises du premier secteur. Effectivement, ces communautés ne peuvent pas se permettre de devenir illégitimes. Une fois mis au ban de la société, il devient très coûteux pour un groupe de reconquérir ensuite de la légitimité sociale. C'est pourquoi, institutionnellement, il est beaucoup moins coûteux de suivre un modèle démocratique de type paroissial.

Dans le cas des « institutions naissantes », la question est encore différente. Les communautés émanant des grandes traditions religieuses peuvent compter pendant un temps sur la légitimité acquise dans leur pays d'origine. Il est légitime pour une société d'avoir des lieux de cultes d'autres traditions. En s'établissant, ces communautés sont soumises à des contraintes identiques à

celles des groupes religieux de la place (Baumann, 2009; Bennani-Chraïbi *et al.*, 2011). Légalement, elles doivent se constituer en association (Pahud de Mortanges, 2004). Socialement, elles doivent légitimer leurs activités au-delà de leurs membres. En s'institutionnalisant, ces communautés sont contraintes de suivre les modèles organisationnels suisses pour obtenir de la légitimité. Un cas emblématique illustrant ce dispositif est celui de la charia pour les communautés musulmanes. En s'établissant, les communautés sont constamment interpelées sur leur conformité au droit suisse (Pahud de Mortanges *et al.*, 2010). Les musulmans rappellent ainsi fréquemment que pour eux, le but n'est pas d'imposer la *charia* en Suisse, mais bien de se conformer au droit helvétique.

Bien que la quantité de membres compose un facteur important pour comprendre la légitimité accordée à un groupe, c'est un statut stable qui permet aux communautés de perdurer dans leurs offres et activités. Les membres, aussi nombreux soient-ils, sont incapables de soutenir une si large palette d'offres, la preuve en est à Genève ou Neuchâtel où les Eglises « officielles » sont contraintes de baisser la voilure à chaque perte de donateur. Les indicateurs à notre disposition nous ont permis de distinguer trois grands facteurs contributifs de légitimité.

1) Le statut légal des groupes, la reconnaissance légale de l'Etat. Ce facteur est de loin le plus important, car il assure une assistance politique et administrative aux activités des groupes. Il permet l'accès à des ressources nombreuses autant privées que publiques.
2) Un deuxième facteur est le nombre de personnes associées ou affiliées à la confession. Un groupe important peut non seulement acquérir un statut de reconnaissance, mais il permet également aux groupes locaux d'obtenir des ressources par les dons et de la légitimité par le nombre de personnes faisant partie du groupe dans la localité.
3) L'institutionnalisation du groupe, son histoire, est encore un élément important pour sa légitimité. Une communauté a une histoire institutionnelle, elle peut ainsi montrer qu'elle s'est toujours conformée ou sait se conformer aux contraintes de la société. De plus, en s'institutionnalisant, un groupe se profile selon les modèles d'organisations existantes et selon des catégories religieuses pré-établies (comme par exemple la scientologie qui s'établit dans le paysage institutionnel en tant qu'église).

En poursuivant le modèle paroissial, de loin le plus légitime dans le champ des organisations religieuses, les groupes tendent vers une structure isomorphique. Pour y parvenir, les stratégies sont différentes, car ces divers facteurs contribuant à la légitimité d'un groupe ne sont pas accessibles ou présents dans la même mesure pour tous les groupes. En effet, comme nous l'avons

observé, le champ des organisations religieuses locales est scindé en trois grands environnements de légitimation différenciée. Cette segmentation est notamment visible structurellement, mais plus radicalement, une légitimation différenciée offre un accès inégal aux ressources. Comme une part importante des groupes ont acquis une forte légitimité avec des ressources (financières, logistiques, historique, soutien administratif, etc.) importantes, les autres groupes ont tout intérêt à suivre leur voie afin d'acquérir au moins une partie de cette légitimité. Au lieu de chercher à se distinguer ou à innover, comme on pourrait l'imaginer dans un marché de type économique, les communautés tendent à se ressembler avec le temps puisqu'elles sont motivées par la légitimité, même si celle-ci n'a pas les mêmes conséquences stratégiques d'un secteur à l'autre, comme nous le verrons.

Réponses aux contraintes selon le degré de légitimité

Pour les organisations, les stratégies de positionnement pour acquérir ou maintenir de la légitimité sont inséparables des contraintes de l'environnement (Ingram & Clay, 2000 ; Meyer & Scott, 1983). Celui-ci est changeant. Il a été constaté que l'environnement pour les communautés historiques, protestantes et catholiques, très favorable jusqu'à la fin des années 1970 est en train de bouger (Baumann & Stolz, 2009 ; Bovay, 2004). La baisse des membres, la mise en marge de la religion dans les décisions politiques et sociales montrent qu'un environnement institutionnel n'a pas l'assurance de la stabilité et conséquemment que la légitimité acquise peut être remise en question. C'est pourquoi, malgré les contingences, les groupes sont contraints de maintenir leurs efforts pour obtenir de la légitimité de la part de leur environnement institutionnel (Powell & DiMaggio, 1991).

Les « institutions publiques »

La légitimité étant différenciée en trois grands secteurs institutionnels, les contraintes et les réponses stratégiques qui y sont liées seront décrites pour chacun d'eux. Commençons par les « institutions publiques », ces communautés qui ont acquis une légitimité historique (politique, légale et sociale) dans le champ organisationnel helvétique. Nous avions noté que, globalement pour ces groupes, leur statut légal particulier, leur haut degré d'institutionnalisation et un large cercle de membres appuyaient leur légitimité. Cependant, la baisse des membres affiliés, le recul de la pratique régulière, le mouvement de reflux du religieux vers la sphère privée forment un ensemble de contingences auquel doivent faire face les communautés de ce secteur.

En réponse à ces contraintes environnementales, les « institutions publiques » ne peuvent élaborer de stratégies pour elles-mêmes. En effet, les entités de ce secteur sont fortement institutionnalisées. La réponse aux contraintes, aussi sur le plan local, est avant tout le fruit d'une élaboration au niveau de la structure confessionnelle cantonale[152]. Une fois que l'Eglise cantonale a décidé d'un mode d'organisation, toutes les paroisses sont tenues de l'adopter. En conséquence, les réponses aux contraintes environnementales sont initiées par une bureaucratie centrale pour ensuite se répercuter sur les paroisses. C'est ainsi que dans le catholicisme certains diocèses se sont réorganisés en Unités pastorales, d'autres y résistent (diocèse de Lugano, diocèse de Sion), dans le protestantisme réformé plusieurs cantons ont fusionné des paroisses alors que d'autres non.

La réponse institutionnelle la plus adéquate à la baisse des membres (et des ressources qui en découlent) est de restructurer en fusionnant des paroisses, à l'instar de ce qui a été observé ces dernières années. Dans ce contexte, on saisit mieux le phénomène, même s'il est moins prononcé que dans les autres secteurs, de concentration des fidèles (restants) dans les principales communautés.

Cette restructuration répond encore à une deuxième contrainte observée en Suisse, les communautés de ce secteur voient la pratique régulière baisser, au point qu'un week-end ordinaire le nombre de fidèles catholiques (38%) est talonné par celui des évangéliques (29%) et celui des réformés (14%) par celui des fidèles musulmans (11%). En concentrant les groupes, on centralise également les fidèles offrant ainsi une image religieuse dynamique pour les membres. Les répondants des « institutions publiques » ne constataient, en moyenne, qu'une faible baisse de l'assistance aux célébrations principales ces dix dernières années. Si l'on compare avec les autres indicateurs religieux qui convergent tous vers une diminution, on peut expliquer l'observation des responsables spirituels justement par le phénomène de concentration. En centralisant dans les grands groupes, le nombre de pratiquants reste constant, alors que c'est le nombre de communautés qui diminue. Ensuite, les pratiquants ont une moyenne d'âge assez élevée, puisque 60% des membres réguliers ont plus de 60 ans dans les communautés de ce secteur. L'assistance vieillit simplement sans se renouveler donnant l'image d'une constance dans l'assistance. Ce vieillissement provoque une augmentation des services funèbres qui attirent bien plus de personnes qu'une célébration ordinaire offrant à nouveau l'image d'un certain dynamisme de la pratique. Finalement, peu importent les impressions des membres et des responsables spirituels pour la structure confessionnelle, puisqu'elle doit répondre à des

152 Ou diocésaine ou nationale.

contraintes environnementales par une centralisation des moyens dans les grandes communes des régions.

Pour les Eglises de ce secteur, une autre contrainte provient du reflux du religieux dans la sphère privée. En ayant acquis un statut de droit public avec des activités pour le bien de tous, c'est toute cette légitimité acquise sur le plan politique et social qui doit être continuellement renouvelée. « Si les individus n'aiment pas que les Eglises interviennent dans leur vie privée ou tentent de la réglementer, ils apprécient qu'elles interviennent dans la sphère publique, notamment dans le domaine de l'éthique sociale, même si cela soulève des controverses […]. Par rapport à des questions comme celles de l'immigration et de la situation des étrangers, du chômage et de la pauvreté, il est frappant de constater qu'une confiance est manifestée envers les Eglises. Dans des sociétés où les fractures sociales s'accentuent, les Eglises sont d'autant plus perçues comme des lieux de solidarité et d'écoute où les détresses sociales et personnelles peuvent trouver à s'exprimer » remarque Willaime (2004a : 217) à propos des Eglises en Europe.

Selon cet auteur, on peut relever deux grands champs d'activités publiques des communautés religieuses, celui des actions sociales, la solidarité, et celui du champ de la politique sociale, les droits humains, la politique d'immigration, l'aide au développement. En conséquence, malgré le fait que les communautés assistent à une diminution du nombre de leurs membres et au déplacement des valeurs religieuses dans la sphère privée, l'environnement leur permet de donner de la voix sur des domaines sociaux et politiques. Campiche *et al.* l'observaient dans leurs études « Croire en Suisse(s) » (1992) et « Deux visages de la religion » (2004), 60% de l'échantillon des vagues de l'ISSP sont d'accord avec l'affirmation que sans les Eglises il y aurait moins d'aide au développement. Ce capital confiance marque une forme de légitimité pour le groupe.

S'impliquer dans le domaine social (caritatif, aide au développement, etc.) pour une communauté justifie une part de la reconnaissance publique et des subventionnements subséquents. D'ailleurs comme l'a constaté Campiche : « La fonction sociale des Eglises continue d'être plébiscitée. Notons l'image très positive attachée à leur action caritative auprès des catégories les plus défavorisées de la population : personnes âgées, invalides, réfugiés, toxicomanes. Même s'il y a manifestement un écart entre la réalité et la pratique – les Eglises n'étant de loin pas les seules organisations en dehors de l'Etat à prendre en charge les marginaux –, le capital de confiance et de reconnaissance attribué aux Eglises en la matière est très élevé » (Campiche, 2010 : 93–94). Presque la totalité des communautés du secteur des « institutions publiques » est engagée sur le plan local dans des actions sociales et caritatives.

A l'engagement social communautaire, ajoutons le fait que les Eglises chrétiennes ont des services d'aumônerie ou des ministres, comme des prêtres, des pasteurs, des diacres qui travaillent dans des projets de solidarité en Suisse. Grâce à l'entraide, les Eglises se positionnent dans un créneau éthique qui leur procure une certaine crédibilité politique. « Il y a là comme un rôle métapolitique des Eglises, un rôle métapolitique qui se manifeste tout particulièrement par le biais de l'éthique. En dernier ressort, l'ordre socio-politique démocratique et pluraliste des sociétés occidentales n'est pas sans lien avec certains fondements éthiques et les institutions politiques accueillent volontiers ceux qui peuvent intervenir dans la légitimation de ces fondements », soutient Willaime (2004a : 218). De plus, les Eglises ont joué historiquement un certain rôle dans l'organisation de l'aide sociale[153].

Mais sur le plan politique, les communautés religieuses sont moins impliquées, sinon dans la récolte de signatures. La moitié des groupes de ce secteur ont soutenu des pétitions. Les quatre thèmes d'engagement principaux sont la défense des droits de l'homme, l'aide au développement, la politique d'asile et la défense de l'environnement. Sur le plan intérieur, la Fédération des Eglises protestantes de Suisse et la Conférence des évêques suisses sont fréquemment sollicitées par les pouvoirs publics. Comme le relate Campiche : « les interventions publiques des Eglises sont fréquentes à propos d'un problème soumis à votation. Elles s'inscrivent d'ailleurs dans le système qui prévoit avant l'établissement ou la modification d'un texte législatif une procédure de consultation à laquelle les Eglises sont souvent associées » (Campiche, 2010 : 96). Mais là encore, la réponse aux différentes contraintes pour garder la légitimité sociopolitique est menée par les organisations centrales, laissant aux communautés peu d'initiative, sinon celles attribuées aux citoyens suisses, la récolte de signatures. Ainsi les « institutions publiques » se positionnent autant sur le plan de l'aide sociale que politique comme une voix de défense des droits de l'homme, ou une alternative pour atteindre des buts similaires. Comme le relève Philippe Portier dans son ouvrage sur l'Eglise et le politique en France, l'Eglise tente de s'inscrire dans la cité sans s'y identifier et dans l'univers politique sans être du politique. Selon lui, « depuis le XIXe [l'Eglise] n'a cessé de s'immiscer dans le débat politique. Au nom de la doctrine thomiste de la potestas indirecta, elle a continûment posé le légitime et l'illégitime en matière d'organisation sociale » (Portier, 1993 : 9).

En s'inscrivant dans une action de pressions indirectes, l'Eglise parvient à maintenir une légitimité politique dans la position du porteur de la voix du

153 On pense par exemple au réveil de Genève avec l'appel de Merle d'Aubigné pour des brancardiers à la faculté de théologie de l'Oratoire, prélude au mouvement de la Croix-Rouge, ou l'engagement des de Gasparin qui fondèrent plusieurs écoles d'infirmières en Suisse romande.

petit peuple et du défenseur des principes éthiques en s'immisçant indirectement dans les grands thèmes pouvant même s'opposer à la direction prise par le gouvernement. C'est la raison pour laquelle les communautés de ce secteur se placent politiquement au centre (seulement une communauté sur cinq se place à droite de l'échiquier politique). Elles ont acquis une légitimité, car elles peuvent être une force d'opposition (dans la sphère de l'éthique et de la défense des droits humains). Les communautés ne représentent ici qu'un réservoir, une caisse de résonance ou un réseau de membres que l'on peut engager dans les actions plus concrètes de protestation, de pétition et de vote (même si cela est plus rare). Les communautés de ce secteur ne se distinguent pas politiquement des autres associations humanitaires engagées dans les causes des plus défavorisés. Par contre leur appartenance à une structure institutionnelle forte permet à une voix de se faire entendre dans l'espace public.

Pour les communautés du premier secteur, en réponse aux contraintes de la baisse des membres affiliés et des membres réguliers, c'est l'organe bureaucratique central qui restructure en concentrant les ressources. Sur le plan social et politique, c'est au niveau de l'organe fédéral que se posent les principaux enjeux, laissant peu d'espace de décision aux groupes locaux[154]. Pour ces groupes, il apparaît que l'on est bien au « crépuscule de la civilisation paroissiale » (Le Bras, 1976) ou « à la fin de la civilisation paroissiale » (Lambert, 1985) pour reprendre les mots des pères de la sociologie religieuse française, comme on l'appelait à l'époque.

Les « institutions privées »

Pour les « institutions privées », notre étude permet de remarquer certains aspects particuliers, découlant principalement de deux contraintes. La première est la dépendance directe de ses membres et la seconde la conformité à des exigences légales. Non seulement ces communautés tirent leurs ressources presque exclusivement des dons des fidèles, mais le bassin de personnes dans lequel elles peuvent puiser des ressources a une médiane de 100 individus. Conséquence de cette faible envergure, la légitimité est beaucoup moins forte pour ces communautés que celles du segment précédent. Dans cet environnement, l'enjeu est de taille : chaque fois que le bassin diminue, l'avenir à moyen terme du groupe est en péril. Les communautés non reconnues investissent donc énormément dans l'éducation religieuse communautaire des enfants. Les communautés évangéliques sont performantes dans ce domaine puisque 75% des communautés organisent une instruction religieuse hebdomadaire

154 Pour Ammerman (1997), le fait que les communautés aient peu d'autonomie pour agir dans leur environnement spécifique compliquent l'adaptation organisationnelle du groupe dans son contexte local changeant.

pour les moins de 12 ans (contre moins de 40% pour les communautés du premier secteur) et parviennent ainsi à fidéliser les jeunes générations.

La contingence d'un bassin restreint impose le développement d'un modèle participatif fort : chaque membre est appelé à participer à la construction communautaire. Pour cela, les communautés puisent dans la culture environnante de leurs membres pour composer une célébration (Chaves, 2004 ; Wuthnow, 2003). Un exemple de cette conformité à la culture des membres est l'utilisation du suisse allemand dans 70% des communautés évangéliques de Suisse alémanique, la grosse part des « institutions privées », alors que c'est le cas dans 28% des paroisses catholiques et 50% des paroisses protestantes alémaniques. Un autre indicateur est l'utilisation des nouvelles technologies comme l'e-mail pour communiquer avec les membres, le site internet est significativement plus utilisé par les « institutions privées » que les communautés des deux autres secteurs[155]. Le modèle liturgique ne relève pas d'une longue tradition.

Les groupes sont ainsi poussés par les contraintes de leur secteur à offrir des services religieux dynamiques, en conformité avec la culture ambiante plutôt qu'à une tradition ancestrale. En lorgnant du côté du concert de pop ou du format télévisuel avec un prédicateur qui endosse le rôle de l'animateur, ces communautés fidélisent leurs membres. Cette contrainte participative pousse encore les groupes à maintenir un pouvoir avec au moins quelques caractéristiques du type charismatique. Les membres sont alors en mesure d'accéder à plusieurs responsabilités à l'intérieur du groupe. Ils ont aisément la possibilité de prendre la parole et même de délivrer le message principal, démontrant ainsi aux fidèles du groupe les avantages de leur engagement.

La nécessité d'engagement des membres à tous les niveaux du groupe pour pouvoir assurer sa bonne marche a pour corollaire de favoriser un pouvoir de type charismatique chapeauté cependant par l'établissement d'un responsable spirituel formé. Même s'il est compris comme un pair parmi les responsables, sept communautés évangéliques sur dix ont un pasteur formé dans une faculté ou un séminaire de théologie. Cette professionnalisation de l'autorité spirituelle est une réponse aux contraintes de l'environnement qui favorise les groupes qui s'organisent, à la manière des paroisses reconnues, avec l'exigence d'un responsable formé. Tout en gardant une gestion charismatique sur le plan du membre, car le mode participatif est le moyen que ces communautés ont mis au point pour perdurer, les communautés de ce secteur tendent vers un

155 Sur une échelle à trois ponts les « institutions privées » utilisent significativement plus les nouvelles technologies informatiques (2,5) que les « institutions publiques » (1,5) et que les « institutions naissantes (1,6).

leadership spirituel plus rationnel-légal, en conformité avec les pressions de l'environnement.

Les contraintes formelles de l'encadrement législatif sur les communautés de droit privé ne sont pas très exigeantes. Les communautés s'imposent alors des standards souvent plus rigoureux imitant ainsi les paroisses des communautés du premier secteur. Engagée dans une forme d'organisation bureaucratique, certes moins forte que pour les Eglises reconnues, mais clairement perceptible, l'administration du pouvoir s'observe par l'affiliation à des organisations supra-locales et à l'établissement d'une démarche démocratique de l'appareil de décision et par l'embauche d'un pasteur formé. Si, sur le plan local, une part importante des groupes de ce secteur se rapproche de l'organisation locale de la paroisse, la gestion bureaucratique – à partir d'une entité cantonale ou nationale – ne se produit que rarement. Ces communautés sont ainsi plus libres de s'adapter à leur environnement local (Ammerman, 1997). En revanche, la légitimité obtenue par une entité se transmet difficilement à une autre. Leurs voix, multiples, ont plus de peine à se faire entendre dans le débat public. C'est pour cela qu'elles suivent souvent les « institutions publiques » pour se positionner socialement et politiquement. Elles investissent alors également l'engagement caritatif et politique en défendant les droits humains et des valeurs éthiques. Ces engagements sont le signe d'une légitimité acquise dans la société. Elles peuvent ainsi rappeler leur présence aux côtés des communautés ayant une grande légitimité pour la société.

Une autre manière de répondre à cette contrainte de l'exiguïté du cercle d'influence des groupes a été relevée dans le chapitre précédent. Certains grands groupes parviennent à réunir une partie importante des fidèles. Ils permettent une concentration de la logistique, des finances, des salariés, dans une unique structure économisant les coûts. Ces grandes communautés peuvent ainsi offrir des services de haute qualité, mais elles permettent également l'acquisition d'une certaine légitimité. Sur le plan local, une grande communauté est un partenaire incontournable des décisions, tout du moins sur le plan religieux. De plus, une grande communauté se rapproche du modèle multitudiniste avec un bassin de personnes en relations occasionnelles ou ponctuelles bien plus important que celui des fidèles réguliers. Ces grands groupes offrent une légitimité du fait qu'ils se rapprochent du type wébérien d'Eglise, car, comme nous l'avons constaté, l'immense majorité des fidèles se rend dans une communauté de type Eglise, augmentant encore les chances à ces groupes de se légitimer face à leurs membres.

Les « institutions naissantes »

Les « institutions naissantes » sont pour la plupart des communautés nouvelles, d'âge moyen très jeune, fondées après 1975, et à l'exception du « milieu holistique », issues de la migration. Elles se caractérisent par une précarité touchant tous les niveaux de leurs institutions. Ces groupes, financièrement fragiles et rarement dirigés par un responsable spirituel salarié, ne possèdent majoritairement pas de locaux. De plus, les groupes hors des grandes traditions monothéistes sont de très petite taille.

Les communautés de ce secteur se trouvent dans une dynamique d'installation. Ils n'ont pas encore acquis une légitimité stable. C'est pourquoi les enjeux politiques et sociaux autour du fait religieux en Suisse se porteront essentiellement sur ces communautés qui s'établissent (sur la durée) et cherchent à obtenir de la légitimité de leur environnement. Faiblement institutionnalisés, les collectifs de ce secteur sont alors moins homogènes. On observe que leurs confessions ne sont pas suffisamment structurées au point d'imposer un modèle à suivre aux communautés. Par contre, ces groupes se caractérisent tous par une installation dans la durée. En cela, ils doivent se conformer à des exigences légales et ils s'organisent selon le modèle environnant *(congregationalism de facto* ou *templeisation).*

Ces « institutions naissantes » sont bien moins imbriquées dans des structures supra-locales, on peut toutefois déceler, pour les différents indicateurs analysés, une installation et une institutionnalisation en cours. Les bouddhistes avec une fédération bien établie sont plus institués que les hindous (Sindemann, 2009). Les différentes fédérations musulmanes comme la Fédération des organisations islamiques de Suisse témoignent de cette lente institutionnalisation des associations musulmanes (Bennani-Chraïbi *et al.*, 2011). Elle est nécessaire, car les pouvoirs publics exigent des confessions qu'elles parlent d'une seule voix , même si ce n'est traditionnellement pas le cas pour une confession telle que l'islam. Ces communautés sont ainsi peu à peu contraintes de s'organiser en fédération sur le modèle de l'Eglise, sans quoi aucune reconnaissance locale ou cantonale ne leur sera accordée. Le rapport sur l'émergence des associations islamiques de la sphère publique relève à ce propos : « Mais qu'est-il exactement attendu comme forme organisationnelle ? Tour à tour les modèles des églises catholique ou protestante sont invoqués par les protagonistes acculturés aux organisations religieuses en Suisse ou qui semblent avoir du mal à concevoir le religieux en dehors de ces modèles. Dans les faits, les dynamiques en gestation laissent transparaître un processus d'endogénéisation de l'islam en Suisse » (Bennani-Chraïbi *et al.*, 2011 : 16). Dans certains cantons la pression est plus forte que dans d'autres,

conduisant à des situations d'institutionnalisation plus conséquente dans les premiers comme Bâle-Ville (Bennani-Chraïbi *et al.*, 2011).

Un second facteur de légitimation provient de la largeur du bassin de ces groupes. Avec les années, leur bassin grandit sous l'influence de flux migratoires. Ce phénomène contraint les groupes à une demande plus élevée de légitimité. Le fait que la communauté locale, par un rayonnement qui dépasse son cercle de fidèles, doit offrir des services à un large bassin (comme des services funèbres pour la famille d'un fidèle), renforce sa précarité (financières, locatives …) et renforce son manque de personnel formé. Ces groupes réclament des ressources accrues ou de « cadres religieux formés »(Messner & Zwilling, 2010). Il existe bien pour les musulmans turcs des ententes pour des prêts d'imams depuis la Turquie, mais ces accords n'existent qu'avec ce pays, et de plus, ils sont maintenant insuffisants puisque le nombre de communautés constituées a augmenté depuis les accords (Schneuwly & Lathion, 2003). Ainsi, la voie suivie par certaines communautés de ce secteur, comme des communautés juives et musulmanes, consiste dans la demande de reconnaissance publique afin d'obtenir un accès plus large aux ressources financières et en personnel formé. Pour cela, elles se trouvent également fortement contraintes de s'installer dans le champ en respectant les règles de légitimation établies bien avant leur arrivée, dans un contexte institutionnel et historique empreint de la culture paroissiale chrétienne.

Un modèle paroissial différencié selon les capitaux disponibles

Selon la théorie des organisations, les institutions cherchent premièrement à poursuivre leurs activités et donc à persister[156]. Pour cela leurs objectifs vont au-delà de la performance ou de l'efficacité. Pour perdurer, les organisations sont en quête de légitimité de la part de l'environnement, ce qui leur permettra d'assurer leur pérennité même si cela doit se faire sur le compte d'une perte de profitabilité (Selznick, 1996). On peut illustrer ce phénomène quand, pour certaines communautés religieuses, la baisse de « profitabilité » par la diminution de membres actifs et réguliers ne pose pas vraiment de problème à ces communautés tant que leur légitimité s'appuie sur d'autres facteurs (sociaux, historiques) avec un nombre de membres qui, au premier chef, est reporté administrativement.

156 Ironiquement, des tragédies comme celle de l'OTS ou de Waco peuvent être interprétées comme une manière de perdurer sur le plan spirituel. La manœuvre n'est d'ailleurs pas si mauvaise, car ces organisations qui réunissaient bien moins de 1000 membres dans le monde continuent d'exister dans l'espace public …

La dynamique institutionnelle des communautés s'appuie sur deux grands mouvements de force. Le premier provient de l'environnement dans lequel les communautés s'activent. L'environnement institutionnel est composé des administrations étatiques, des services publics et autres organisations qui produisent également des services à la population. Cet environnement a la particularité d'être extrêmement contraignant. On ne régule pas une offre de service religieux comme une offre de chewing-gum. Trois grands niveaux de contraintes imbriquées poussent les communautés religieuses à se conformer à leur environnement. L'environnement est ainsi limité par le champ spécifique des organisations religieuses qui subit certaines contraintes légales, normatives et sociétales. Dans ce champ, le deuxième niveau de contraintes provient du degré de légitimité obtenu par l'organisation ou sa structure confessionnelle qui représente alors le troisième niveau de contrainte.

Le second mouvement de force provient des réponses institutionnelles à ces contraintes. Les communautés sont donc ainsi poussées à se conformer aux pressions environnementales, mais pour chacun des niveaux de contraintes, leur légitimité différenciée ne leur permet pas de s'institutionnaliser de manière (totalement) identique. Les trois niveaux de contraintes entraînent des niveaux de réponse différents. La structure confessionnelle marque et distingue les organisations locales. Les entités locales seront ainsi colorées par leur appartenance confessionnelle. Nous rejoignons sur ce point les différentes enquêtes qui ont été menées aux Etats-Unis (Ammerman, 1994a ; 2001 ; Chaves, 2004 ; 2011) ou en Grande-Bretagne (Harris, 1998a). Dans la couleur de la structure confessionnelle, une touche importante est donnée par le degré de légitimité qu'elle a pu obtenir, ouvrant l'accès à certaines ressources dont d'autres groupes ne peuvent disposer. Puis le troisième niveau de réponse est le degré de conformité au champ organisationnel qui pousse les communautés à s'approcher du modèle paroissial. La conformité à ce modèle sera donc différenciée selon les moyens et ressources autant financières que légales qu'en main d'œuvre correspondant à la légitimité obtenue auprès de l'environnement institutionnel.

A la lecture des différentes données disponibles, il apparaît que la dynamique du champ religieux ne s'explique pas par des lois économiques. Le marché religieux s'applique bien à des franges de l'environnement où certaines communautés sont en compétition pour s'établir. De plus si la sécularisation éclaire de manière frappante les changements de pratique religieuse individuelle, on dira qu'elle participe d'une certaine manière à la dynamique mais pas centralement. Comme nous le verrons dans le prochain chapitre, la sécularisation affaiblit les organisations religieuses avec un certain décalage sur ce qui a été observé au niveau de la pratique individuelle.

Chapitre 10
Pluralisme, sécularisation et régulation : quelles influences sur la dynamique du champ religieux ?

Des réalités sociales, économiques et politiques transforment le champ religieux

Dans le chapitre précédent, la dynamique générale du champ des institutions religieuses a été décrite. Elle est mue, d'une part, par trois grands niveaux de contraintes et, d'autre part, par les réponses des institutions pour perdurer dans leur environnement en obtenant de la légitimité. Dans cette dernière partie, nous nous intéresserons à comprendre les effets de trois grands facteurs d'influence sur la dynamique générale discutée au chapitre précédent : le pluralisme, la régulation et la sécularisation.

Le pluralisme religieux compose la partie la plus importante de ce chapitre. Ce facteur est récent. Des communautés émergent dans le champ institutionnel et le pluralisme devient véritablement un ferment d'innovation pour les communautés religieuses helvétiques. Nous constaterons que si, d'une certaine manière le religieux local s'établit selon des formes structurelles tendant vers une conformité au modèle paroissial, la diversité permet l'émergence de nouvelles stratégies de légitimation. La première que nous observerons sera celle de la « tentative » de segmentation d'un champ organisationnel avec, d'un côté, le « religieux » et, de l'autre, le « spirituel ». La deuxième que nous relaterons se situe autour du potentiel de légitimation que renferment les rencontres interreligieuses.

La régulation étatique sera ensuite abordée, car elle est souvent décrite comme une cause de la baisse de pratique religieuse par les théoriciens du marché religieux (Finke, 1990 ; Iannaccone *et al.*, 1997 ; Stark & Bainbridge, 1985). Nous pourrons alors comprendre son rôle dans la dynamique générale des institutions religieuses.

Finalement, nous conclurons par la sécularisation et ses effets visibles dans le domaine des paroisses et communautés religieuses. Il semble ainsi que les changements observés dans la pratique individuelle ont des effets avec décalage sur les structures religieuses organisées. En Suisse, près de six mille groupes locaux rassemblent hebdomadairement un peu moins du 10% de la population suisse. Pourtant, il n'y a que la moitié des concitoyens helvétiques

qui sont associés de près ou de loin à la vie spirituelle d'une communauté locale. Même si une relation plus distante participe au processus de maintien des communautés (justification sociale, impôts ecclésiastiques, etc.), l'effet d'une érosion de la pratique, du vieillissement des fidèles vont avoir immanquablement des incidences sur le futur des organisations religieuses.

Le pluralisme, un facteur d'innovation pour le champ religieux ?

Le milieu holistique

La Suisse religieuse est en phase de pluralisation, 17% des communautés et 10% des fidèles réguliers ne sont pas chrétiens. De plus, le christianisme se pluralise également avec des communautés orthodoxes, pentecôtistes africaines, sud-américaines, protestantes étrangères, des paroisses catholiques avec des membres réguliers aux origines nationales bigarrées. Ces communautés issues de la migration bénéficient de peu de moyens. N'ayant pas forcément accès aux lieux de culte historiques, elles ont des difficultés à trouver des bâtiments. De plus, elles ne peuvent pas salarier des responsables, laissant leur leadership aux mains de bénévoles, qui ne sont pas toujours formés théologiquement.

La situation dans l'immédiat semble confirmer cette diversité. La majorité des entités des « institutions naissantes » sont témoins d'une croissance ou stabilisation de leur nombre de membres : deux tiers des groupes de ce secteur ont assisté à une augmentation (ces deux dernières années) de leurs fidèles réguliers qui, de plus, sont jeunes. A titre comparatif, il n'y a qu'un tiers des communautés du deuxième secteur dans ce cas et les « institutions publiques » observent une lente érosion et un vieillissement de leurs membres réguliers. Le secteur des « institutions naissantes » se montre sur ce plan plus dynamique que les autres. En conséquence, il est intéressant de s'interroger sur l'impact de ce pluralisme sur le champ organisationnel. En s'établissant, ces communautés peuvent-elles apporter de l'innovation ? Sont-elles un paramètre de renouvellement malgré les contraintes à se conformer aux modèles légaux et institutionnels en place pour s'établir sur la durée ?

Une observation avait été relevée sur plusieurs points de l'enquête au sujet des « institutions naissantes ». Ce secteur, par sa faible institutionnalisation, n'est pas très homogène. Il laisse paraître une scission entre les grandes religions traditionnelles et les nouveaux courants issus des religions extrême-orientales que nous avons appelées le « milieu holistique » ou des « alternatifs », comme les décrivent Stolz *et al.* (2013). D'un côté, les religions traditionnelles s'institutionnalisent, s'organisent dans le champ religieux se conformant aux

contingences de leur environnement. Il s'agit des principales écoles juridiques musulmanes (malikite, hanafite, chafiite, hanbalite ainsi que des chiites), des principaux courants juifs, des pagodes bouddhistes, des temples hindouistes[157]. Par contre, comme nous avons pu le constater, une pléiade de petits groupes du « milieu holistique » ne s'institutionnalise manifestement pas de manière similaire aux autres communautés. En langage institutionnel, il semble que ces entités ne sont pas engagées dans un processus isomorphique du champ considéré ici.

Ces groupes sont petits, n'ont pas tous un responsable spirituel, n'ont pas de budget, ou alors très bas, sont peu affiliés à de grands organismes religieux, etc. Institutionnellement, ces groupes se démarquent nettement. En conséquence, ils ne présentent pas d'indices structurels d'isomorphisme découlant de leur conformité à l'environnement institutionnel des organisations religieuses. De notre point de vue, la scission observée dans ce secteur pourrait être un indice d'un processus d'innovation dans le champ religieux. Il vaut la peine de s'y arrêter un instant.

Les communautés de ce milieu, n'ayant pas obtenu de légitimité de la part de leur environnement institutionnel et religieux, tentent alors d'acquérir une forme de légitimité en se profilant comme des groupes « spirituels », « alternatifs » ou « holistiques ». L'argument émis est que ces groupes s'activeraient à offrir des services différents des grandes institutions religieuses. Le centre de leurs préoccupations institutionnelles ne serait pas tant d'offrir une célébration religieuse communautaire, mais un service qui prend en charge l'entier de la personne (Mayer, 1991 ; 1993). Si l'on suit l'argumentaire de ces organisations, le champ des organisations religieuses serait scindé en deux catégories : les groupes religieux qui suivent le modèle paroissial et hiérarchique et les groupes spirituels, présentés comme beaucoup plus informels, qui se préoccupent de la spiritualité, du développement personnel et du bien-être des membres. En conséquence, le peu de légitimité acquise dans le champ religieux est capitalisé en « preuve » d'une appartenance à un autre champ qui est celui des organisations locales du champ spirituel, c'est-à-dire celui du milieu holistique, des spiritualités alternatives, des nouvelles voies spirituelles. Ces groupes se légitiment en évoquant le fait que le « spirituel » est différent du « religieux ». Sans entrer dans les détails des distinctions et convergences – nous renvoyons le lecteur aux études de Mayer (1991 ; 1993) pour la Suisse, au collectif édité par Flanagan et Jupp (2007) pour l'Europe, à l'article de Marler et Hadaway (2002) pour les Etats-Unis ou encore l'essai de Gisel (2007) qui tente de répondre au large questionnement sur le sujet –, ces groupes revendiquent une voie alternative en cherchant à obtenir de la

157 Voir annexe 2.

légitimité en se conformant à un environnement plus large et flottant que le champ des organisations religieuses.

Il est intéressant de relever que les groupes de ce secteur comme la Méditation transcendantale ont refusé de fournir les informations sur les groupes en activité en Suisse dans le cadre du recensement des communautés religieuses. Leur argument était qu'ils ne sont pas religieux, mais spirituels et qu'ils ne sont pas des communautés. Ce cas illustre les difficultés rencontrées lors du recensement des communautés quand il ne pouvait s'appuyer sur les informations de la part de responsables ou d'une organisation centrale.

Nous observons que certaines entités du champ religieux se revendiquent d'une autre légitimité, tentant ainsi de le segmenter. D'un côté, il aurait une forme institutionnelle classique avec un processus isomorphique autour du modèle paroissial et, de l'autre, un champ « spirituel » avec des frontières plus floues et une très faible institutionnalisation. Par leur structure très flexible, l'engagement massif des femmes à tous les niveaux du leadership (Woodhead, 2007), ce segment pourrait être un facteur d'innovation dans le champ religieux.

Plusieurs chercheurs parlent d'une spiritualisation du religieux (Cox, 2009 ; Gisel, 2007 ; 2009 ; Hervieu-Léger, 1999 ; Wuthnow, 1997). Le religieux est donc en transformation sur ce point qui devient un enjeu pour les groupes. Il sera intéressant d'observer dans plusieurs années si ce type d'institutions minimales aura pu segmenter le champ et trouver de la légitimité pour se développer. Ce hiatus a déjà été observé dans le projet de Kendal et abondamment commenté par Heelas et Woodhead qui y perçoivent un germe de ce qu'ils nomment une « révolution spirituelle » (Heelas & Woodhead, 2005a ; 2005b). Ces deux chercheurs constatent que, lors d'une semaine ordinaire de 2001, il y a cinq fois plus de personnes engagées dans des paroisses et communautés religieuses que dans des groupes de « milieu holistique ». Cependant, le nombre de personnes impliquées dans les groupes du « milieu holistique » dépasse déjà le nombre de fidèles engagés dans chacune des confessions présentes à Kendal excepté les anglicans. (Heelas & Woodhead, 2005a). En Suisse, du point de vue institutionnel, un faisceau d'indices convergents nous permet d'observer une segmentation ou tout du moins une tentative de segmentation du champ distribué en deux ensembles, religieux d'un côté et spirituel de l'autre. Les groupes du second ensemble cherchent une légitimité dans des formes d'organisations très lâches et informelles.

Cette observation soulève ainsi la question de savoir si nous sommes en face d'une innovation institutionnelle. Deux voies s'ouvrent ici pour une innovation sur le long terme. Premièrement, le hiatus observé évoluerait vers une segmentation formelle du champ. Les groupes spirituels seraient légitimés

par un nouvel environnement (que l'on définit actuellement comme « alternatif »). Dans ce cas, la société distinguerait alors par des régulations différentes les groupes des deux champs. Cette opération semble difficile, à l'instar de la médecine alternative en Suisse. En effet, l'ambiguïté permet aux pratiquants de se légitimer face aux patients, car ils pratiquent des soins alternatifs, tout en revendiquant une reconnaissance d'un statut de médecine par le législateur pour être couvert par l'assurance maladie. Deuxième possibilité, le hiatus se diffuserait plutôt dans le champ et pousserait les groupes de tous les secteurs à devenir plus « spirituels » en créant des lieux d'accueil plus lâches et moins hiérarchisés. On verrait alors émerger ci et là des groupes informels rattachés à des communautés existantes qui se centreraient sur les besoins holistiques des personnes. De fait, cette innovation pousserait les groupes à être moins affiliés à des organisations faîtières et moins structurés. Quoiqu'il en soit, cette frange de communautés est dérangeante : dérangeante pour la société, car elle ne sait pas si ce sont des sectes ou des groupes séduisants, dérangeante pour les sociologues, car ils ne savent pas très bien comment les classer et les appréhender, dérangeante pour le législateur, car leur flexibilité leur permet d'échapper aux exigences des associations privées ou de s'y conformer dans des standards minimaux. Elle représente certainement un segment du champ d'où l'innovation organisationnelle peut germer.

L'interreligieux comme mode de légitimation

Cette observation sur les groupes du « milieu holistique » apporte une autre question, à savoir si le pluralisme religieux exige de nouvelles formes de légitimité dans le champ religieux en Suisse. En s'installant, les nouveaux groupes des « institutions naissantes » ne peuvent plus être ignorés par les autres institutions et les pouvoirs publics.

Cette donne récente procure de l'innovation car elle offre une nouvelle manière de distribuer de la légitimité dans le champ. Récemment, il est apparu qu'un moyen d'obtenir ou de distribuer de la légitimité est l'organisation ou la participation à des rencontres œcuméniques et interreligieuses. L'œcuménisme en Suisse se pratique de longue date, la société exigeant que les deux confessions aient des rapports amicaux entre elles, mais également entre les communautés issues du protestantisme d'où est né d'ailleurs le mouvement œcuménique. Quant au dialogue interreligieux, il est plus tardif et répond à la nouvelle diversité religieuse présente sur le territoire helvétique.

Pour le catholicisme, ce type de dialogue (et la possibilité de célébrer avec d'autres religions) a réellement débuté de manière institutionnelle à partir du Concile Vatican II et de la déclaration *Nostra Aetate*. Un échange entre intervenants locaux ou communautés a existé de longue date, mais

depuis le dernier concile la voie au dialogue est ouverte avec les religions non chrétiennes en reconnaissant qu'elles contiennent quelque chose de vrai en elles, ainsi que le stipule le deuxième article de la déclaration : « les autres religions qu'on trouve de par le monde s'efforcent d'aller, de façons diverses, au-devant de l'inquiétude du cœur humain en proposant des voies, c'est-à-dire des doctrines, des règles de vie et des rites sacrés » (Concile Vatican II, 1965). Ce dialogue entre les chrétiens et les autres religions est réalisé dans un respect de liberté, d'ouverture, d'écoute afin d'apprendre à se connaître, à apprécier à la fois les différences et les valeurs communes qui lient les uns aux autres (Basset, 1996).

Le dialogue interreligieux est perçu positivement par la société, puisque les religions en s'unissant participent à la paix plutôt qu'au conflit. Participer à une telle rencontre est ainsi un facteur de légitimité. L'enjeu est intéressant à soulever ici, car il apporte un moyen inédit de légitimation dans le champ institutionnel. Prolongeant une légitimité accordée par la société aux célébrations œcuméniques, l'interreligieux devient un espace innovateur de légitimation institutionnelle. Sous la pression de la société, les « institutions publiques » sont convoquées pour accorder une part de légitimité à certains groupes.

Les communautés religieuses, considérées par une partie importante de la population comme une source potentielle de conflits[158], se positionnent clairement en porte à faux par rapport à cette image et acquièrent un important capital social (si ce n'est politique) en participant à l'œcuménisme et au dialogue interreligieux.

Un exemple de ce contexte sociétal est le livre du politicien Thilo Sarrazin (2010) « L'Allemagne court à sa perte » qui prédit la destruction de la société allemande sous l'influence de l'immigration des pays musulmans. Ce livre a surpris tout le monde par sa popularité puisqu'en un an il s'est déjà vendu à plus d'un million d'exemplaires. A cet ouvrage, l'Eglise protestante d'Allemagne a répondu par la plume de Doris Schultz et Dirk Siedler (2011). Leur livre, intitulé « Ça marche », raconte 14 expériences de rencontres réussies entre chrétiens et musulmans en Allemagne.

En Suisse, pour différentes raisons historiques et politiques, le taux de célébrations communes (œcuméniques et interreligieuses) est élevé : trois quarts des communautés ont répondu en confirmant participer au moins annuellement à de telles rencontres. Les communautés des « institutions publiques » se doivent une fois dans l'année de montrer leur bonne entente. Les Eglises

158 Un peu plus de 80% de la population selon la dernière enquête MosaiCH (2009), Bochinger (2012 : 123).

chrétiennes ont ainsi participé très tôt à l'œcuménisme. Une semaine de l'unité donne l'occasion à de nombreuses célébrations communes[159].

Trois grands ensembles se dégagent à la lecture de la figure 14. De manière intéressante, ils ne recoupent pas totalement les secteurs institutionnels, c'est pourquoi nous présentons les résultats en seize ensembles confessionnels. Cette discordance partielle avec les frontières des secteurs institutionnels démontre la présence de deux caractéristiques complémentaires : le dialogue œcuménique maintenant institutionnalisé et suivi par certaines communautés chrétiennes et le caractère faiblement institutionnel des nouvelles expressions que sont les célébrations interreligieuses. Les deux caractéristiques sont importantes pour l'octroi de légitimité de la part de l'environnement institutionnel. Ces deux caractéristiques ne sont malheureusement pas dissociables dans les données à disposition. Néanmoins, elles nous permettent d'appréhender cet enjeu actuel de légitimation, puisque de toute façon la différence n'est pas toujours claire pour la société sécularisée.

Synthétiquement, en lisant l'histogramme de la figure 14, on observe qu'en Suisse, en dehors des « autres communautés », toutes les confessions ont au moins une partie de leurs communautés qui participent à des rencontres rassemblant des groupes de traditions différentes. Chez les chrétiens, ce sont les communautés néo-apostoliques (11,6%), les évangéliques conservateurs (18,2%) et les communautés messianiques (21%) qui ont le plus faiblement participé à ce type de rencontres. Ils forment un premier ensemble des groupes rétifs. Ceci n'est guère étonnant du fait que ces congrégations sont exclusives, de type millénariste, avec une destinée extra-mondaine (Weber, 1971b). Toutes les autres communautés chrétiennes sont en dessus de la moyenne suisse. Ils composent le deuxième ensemble. Cette confraternité provient essentiellement du fait que les grandes Eglises et fédérations évangéliques ont institutionnalisé des rencontres et célébrations en commun. En outre, il est plus facile d'organiser une célébration avec des communautés de la même grande tradition.

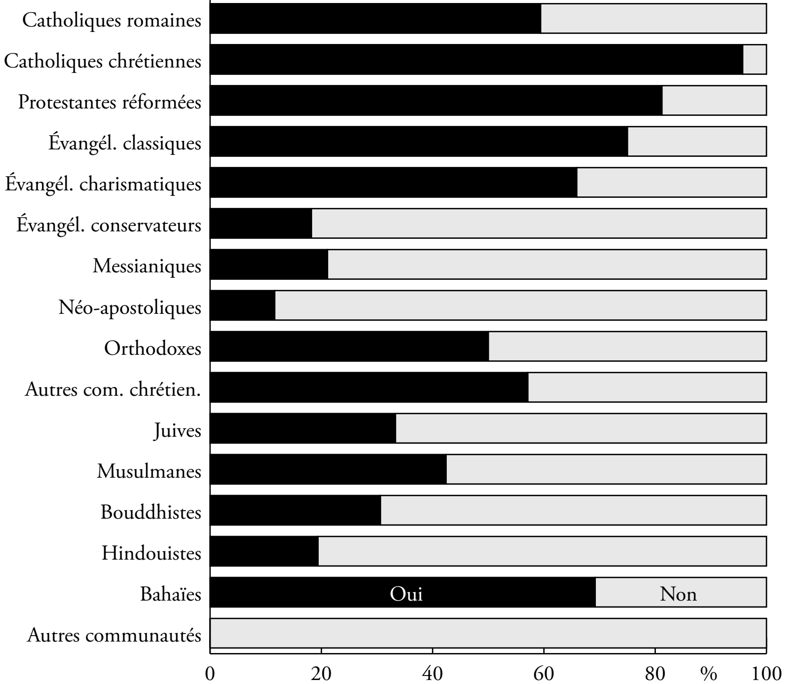
Dans ces circonstances, pour les groupes non chrétiens, le taux est plus bas. Il n'y a que les communautés bahaïes qui dépassent la moyenne suisse avec 70% des groupes ayant participé à une célébration interreligieuse. Elles se profilent d'ailleurs dans l'espace public comme les représentantes d'une religion de l'ouverture et du dialogue (interreligieux). Notons tout de même l'important taux obtenu par nombre de traditions, puisqu'à part les « autres communautés », il n'y a que les hindouistes qui n'ont pas 30% de leurs

159 Chaque année la troisième semaine du mois de janvier.

groupes ayant participé à une rencontre interreligieuse[160]. Les communautés non chrétiennes constituent un troisième ensemble dans le diagramme de la figure 14 dont le taux de participation à des rencontres interreligieuses se situe globalement entre 30 et 50 pour cent. Ce taux, certes minoritaire, demande une analyse approfondie, car manifestement, certains groupes se profilent mieux que d'autres dans cet enjeu pour l'octroi d'une légitimité sociale.

Depuis quelque temps, un rendez-vous interreligieux a vu le jour en Suisse : « La semaine des religions ». Organisée au début novembre par une centaine d'associations et groupements religieux et interreligieux invitant le public à participer à divers événements, elle inclut plusieurs grandes célé-

Figure 14 : Pourcentage des communautés qui ont pris part à des célébrations œcuméniques ou interreligieuses l'année écoulée



Source : *National Congregations Study*, NCS 2009.

160 Vu le nombre, il ne nous a pas été possible de séparer les communautés juives en tendances (libérales, orthodoxes) comme on l'a fait pour les évangéliques. Le diagramme aurait certainement été différent, car il existe sur ce point une grande différence d'engagement selon les orientations des communautés à l'intérieur de cette même tradition.

brations interreligieuses donnant l'occasion au prêtre de prier avec l'imam et le rabbin du lieu. Ce rendez-vous atteste que ce type de rencontre quitte le domaine de l'informel pour s'institutionnaliser. On imagine ainsi aisément que les « institutions publiques » seront fortement invitées pour ne pas dire contraintes à participer. La question sera alors de savoir quels groupes seront à leurs côtés, obtenant de ce fait une légitimité pour s'activer comme « vraie religion » dans l'espace public local.

La tenue de célébrations interreligieuses et le fait d'y participer ne sont donc pas socialement neutres. Elles contribuent à un positionnement des groupes. De plus, ces événements sont encore légitimés, en plus de la présence des « institutions publiques », par les personnalités politiques et locales qui y participent. Il n'est dès lors pas surprenant de voir un taux si important de communautés se joindre à ce genre de célébrations : elles contribuent à leur visibilité dans l'espace public. Ce phénomène peut être identifié comme un processus de mimétisme dans la quête de légitimité par les groupes (Babey & Giauque, 2009 ; DiMaggio & Powell, 1983). Par exemple, les bahaïes, en célébrant avec des communautés chrétiennes font une démonstration de leur « bonne foi », tout en leur apportant une certaine légitimité, les Eglises des « institutions publiques » ne célébrant pas avec n'importe qui !

A partir des observations d'Anne-Sophie Lamine, nous relèverons trois domaines pour lesquels ces rencontres sont le résultat de contraintes de la société et offrent également un avantage aux communautés. Le premier plan est politique. Ces rencontres ne sont pas totalement neutres politiquement. Les autorités locales et spécialement des villes favorisent ce genre de rencontres, car l'interreligieux peut relever de la politique d'intégration (Lamine, 2004a : 163). Une célébration interreligieuse est l'occasion pour les politiques de participer et de montrer leur soutien à l'intégration des minorités : « Le caractère pluri-religieux rend le soutien plus neutre. Il est courant que des hommes politiques marquent leur intérêt en venant saluer en début ou à la fin d'une manifestation interreligieuse » (Lamine, 2004b : 155). Participer aux rencontres interreligieuses, c'est également montrer de la part des communautés que l'on participe à ce processus d'intégration. Être perçu favorablement des politiques est un point capital pour obtenir ou maintenir une position avantageuse. Pour les politiques elle offre la possibilité de rencontrer un public particulier.

Le deuxième facteur est social. En s'impliquant dans une telle célébration, on démontre aux autres et à ses membres que l'on participe à la cohésion et à la paix sociale locale. « A travers ces diverses activités interreligieuses, un nouveau concept émerge, le ‹ vivre ensemble › » souligne Anne-Sophie Lamine (2004a : 169). Participer en tant que chrétien à une célébration où se sont joints des juifs et des musulmans transmet un message d'une société paisible,

cohérente, cherchant des voies au-delà de l'intérêt personnel. Un message que la religion – au moins dans cette ville, cette région ou ce pays – n'est pas un germe de conflit est ainsi transmis à la société environnante. L'interreligieux participe même à « une mise en scène d'une pluralité religieuse coopérative » observe Anne-Sophie Lamine (Lamine, 2005 : 83). En s'impliquant, la communauté se montre utile pour la société, bien au-delà d'un programme caritatif, en indiquant qu'un universel dépasse les spécificités particulières. Cette position est d'autant plus favorable qu'elle ne contrevient aucunement à des conceptions que pourrait prendre un agnostique.

Le troisième facteur à relever pour notre propos est celui de la légitimation. Les communautés reconnues en invitant tel ou tel groupe donnent également un message sur l'autre communauté : elle est fréquentable et d'agréable collaboration. « On observe donc dans certains dispositifs interreligieux que les religions ‹ reconnues › cooptent en quelque sorte des représentants de celles qui le sont moins (en choisissant le cas échéant les tendances qu'il est souhaitable de coopter) et contribuent de ce fait à leur degré d'accréditation sur la scène publique » (Lamine, 2005 : 91). Toutes les communautés ne sont donc pas invitées aux grandes messes interreligieuses. En cela se vérifient les propositions de la sociologie des organisations qui postulent que la stratégie d'un groupe pour s'adapter ne suffit pas, mais que l'environnement sélectionne également les organisations (Aldrich, 1979 ; Aldrich & Pfeffer, 1976 ; Baum, 1996 ; Hannan & Freeman, 1977 ; 1989). Les communautés en position dominante participent sur ce point à la sélection des autres groupes[161] qui font alors partie prenante des modes de reconnaissance de l'altérité (Lamine, 2010).

Pour les communautés non reconnues par le droit public ou nouvellement arrivées dans le champ, se mettre avec d'autres pour célébrer est d'autant mieux si l'on parvient à s'associer au moins avec une Eglise reconnue par le droit public. Un exemple de ce potentiel de légitimation de rencontres conjointes est la collaboration entre l'Alliance évangélique et la Fédération des Eglises protestantes de Suisse (FEPS) pour le « Jour du Christ ». Cette collaboration traditionnelle a cependant été remise en question dans son édition de 2010 par certains qui voyaient là une instrumentalisation de la FEPS dans le but de légitimer une grand-messe évangélique, ainsi que le rapporte Pierre-Alain Heubi (2010 : 3). Sans entrer dans les arguments des uns et des autres, le fait que cette collaboration soit discutée indique bien que plusieurs acteurs ont conscience du pouvoir de légitimation que renferme leur Eglise et du profit que peuvent en tirer les autres (Milot *et al.*, 2010).

161 En ce sens, l'histogramme fournit également un indice des communautés qui ne participent pas parce qu'elles ne sont simplement pas invitées dans les grands-messes œcuméniques ou interreligieuse.

Une innovation dans le champ des institutions religieuses découlant de la pluralisation peut être perçue ici. Une part de légitimité est distribuée par les « institutions publiques » auprès des pouvoirs publics ou de leurs représentants à certaines communautés. Ces rencontres deviennent ainsi un marchepied institutionnel pour acquérir de la légitimité sociale dans un environnement changeant. Dans la pluralité, la société ne sait plus sélectionner entre le bon et le moins bon, déléguant cette prérogative aux Eglises historiques des « institutions publiques ». Cette prérogative offre une nouvelle voie de légitimation possible pour les groupes, ainsi qu'un renforcement de la position sociale et historique acquise par les « institutions publiques » qui auront alors tout intérêt à partager un peu de leur légitimité avec d'autres communautés religieuses. Globalement, en participant à des célébrations communes, les communautés montrent qu'elles contribuent à la cohésion sociale de la région. De plus, elles peuvent offrir à d'autres ou recevoir une part de légitimité dans l'espace public. Dans ce sens, nous pouvons constater que le pluralisme constitue – indirectement – un facteur d'innovation dans le champ religieux. Cette innovation, *a contrario* de ce que nous avons discuté sur le « milieu holistique », ne cherche pas à se soustraire à certaines contraintes de l'environnement, mais plutôt de s'appuyer sur les institutions qui ont une grande légitimité pour s'établir – sous leur protection – dans la durée.

La régulation joue-t-elle un rôle dans la dynamique des communautés religieuses ?

Au chapitre 2, nous avions déjà évoqué le fait que plusieurs sociologues des religions de la veine des théories économiques imputaient à la régulation un facteur explicatif de la dynamique du religieux (Finke & Stark, 1989 ; Iannaccone *et al.*, 1997 ; Stark & Bainbridge, 1985). En Suisse, chaque canton a sa régulation du religieux avec pour la plupart des cantons une reconnaissance des deux (voire trois) Eglises historiques. Plus la régulation est forte et plus les liens entre l'Etat et une ou deux Eglises sont étroits. Nous avions constaté que la régulation ne jouait aucun rôle significatif sur le nombre des communautés.

Il en va autrement sur le plan des moyens à disposition des « institutions publiques ». Pour les cantons qui n'ont pas de séparation stricte entre l'Eglise et l'Etat, les ressources des communautés reconnues par le droit public sont nettement supérieures à celles des deux cantons (Genève et Neuchâtel) qui n'ont pas ce privilège. Dans la cité de Calvin, d'après nos données et une enquête complémentaire menée auprès de l'Eglise protestante de Genève, une paroisse compte en moyenne 2,2 salariés pour une moyenne de 8,8 salariés en Suisse, elle dispose de 450'000 francs annuellement alors que la moyenne

nationale se monte à 950'000 francs, elle compte sur 315 donateurs alors qu'ils sont en moyenne 2200 contributeurs dans le reste du pays. En effet pour ce dernier point, par la régulation, les membres sont administrativement ou légalement contraints à contribuer, alors qu'ils ne le sont pas à Genève. Dans le canton de Vaud voisin, c'est tout le contraire, les liens entre l'Eglise et l'Etat sont forts. Par exemple en septembre 2008, personne ne s'étonne de voir le président du conseil synodal de l'Eglise évangélique réformée vaudoise faire une allocution lors de la partie officielle de la cérémonie d'inauguration du métro M2 à Lausanne aux côtés du Conseil d'Etat et du Conseil fédéral. On comprend ainsi que la régulation a un impact fort pour le secteur des « institutions publiques ». L'Etat leur fournit le cadre et les moyens de rayonner en complémentarité à ses services. La régulation constitue simplement une face de la légitimité politico-légale accordée aux groupes religieux. Plus les communautés ont pu fortifier leurs liens avec l'Etat et plus elles ont de la légitimité pour s'activer sur le territoire de cet Etat.

Peu importe le canton, le fait que certaines communautés aient plus de légitimité que d'autres influence une dynamique générale. Cependant, les moyens sont contrastés selon les cantons impliquant des différences dans le rayonnement et la participation sociale des communautés religieuses. On peut aussi relever que dans les deux cantons où l'Eglise est séparée de l'Etat, trois Eglises sont reconnues officiellement, offrant une certaine légitimité à ces groupes, mais pas dans les espaces administratifs et étatiques du territoire. Il est impossible d'y fêter Noël ou d'inviter un prêtre dans les classes publiques de Genève, par exemple, alors que la religion confessionnelle est encore enseignée par des ecclésiastiques dans les classes de plusieurs autres cantons (St-Gall, Fribourg, Tessin, etc.). On observe ainsi un phénomène qui pourrait avoir une incidence sur la dynamique générale du religieux : en ne reconnaissant plus d'églises, l'Etat délégitime la sphère religieuse qui est ainsi définitivement relayée à la sphère privée. Toutes les organisations deviennent des associations de droit privé et cela provoque une précarité et un affaiblissement de leur rayonnement.

On l'a noté, les associations privées, en suivant le modèle des « institutions publiques » acquièrent également une légitimité, même si elle est plus faible. Ainsi en Suisse, en reconnaissant certaines communautés, le législateur montre son intérêt pour les communautés religieuses. En instituant une reconnaissance, il crée un modèle que les autres groupes s'attachent à suivre, au-delà même des exigences fixées par le législateur, la quête de légitimité étant un procédé essentiel pour continuer à offrir des services et perdurer sur le long terme.

Au final, on remarque que les pouvoirs politiques et législatifs ont un rôle important (même si parfois il est indirect) dans la dynamique générale

des institutions religieuses locales. Cette dernière observation rejoint les hypothèses des tenants de la théorie du marché qui voient dans l'Etat un important rôle de régulateur du marché. La similitude s'arrête ici, car, de notre point de vue, celui de la sociologie des organisations, l'impact du rôle de l'Etat va dans le sens opposé : en contraignant des groupes en échange d'une conformité à un modèle bureaucratique et démocratique strict, c'est tout le champ qui, en obtenant de la légitimité, tend vers ce même modèle. L'Etat supporte de ce fait une certaine dynamique au champ religieux par la légitimité qu'il accorde. Ainsi, les exigences élevées de la reconnaissance ont plus d'impact sur la dynamique du champ que les critères relativement faibles du droit d'association des autres groupes. En quête de reconnaissance, les groupes vont répondre aux différentes pressions, qu'elles soient normatives, coercitives ou mimétiques, pour assurer un positionnement qui leur permet d'obtenir des ressources de la part de leur environnement et de perdurer.

La sécularisation joue-t-elle un rôle dans la dynamique du champ religieux

Un dernier paramètre, dont l'impact possible est à discuter, consiste dans la sécularisation. Au chapitre précédent, nous avons relaté en quoi cette tendance marque fortement le champ religieux. Il serait alors étonnant de ne pas en constater les conséquences sur les institutions religieuses en Suisse. La sécularisation dans le contexte de ce chapitre se résume à une baisse de membres et de ressources à disposition des groupes religieux. A long terme, ce mouvement baissier conduit inévitablement à une perte de légitimité des organisations, que ce soit dans le champ religieux ou, plus conséquent encore, dans la société (Taylor, 2011). Au fur et à mesure de l'évolution du mouvement vers la sécularisation, l'environnement institutionnel des communautés religieuses est marqué par la fragilité, car touché par la précarité financière, peu importe le secteur écologique. Cette fragilité se traduit par des pressions, des difficultés à renouveler ou à maintenir ses ressources. Cela pousse les organisations religieuses à entrer dans un processus de concentration (Chaves, 2006). En Suisse, 10% des communautés, celles de grande taille, attirent la moitié des fidèles, laissant l'autre moitié des fidèles à 90% des groupes.

Cette fragilité est perceptible à tous les niveaux du champ. L'environnement devient instable, inquiétant les acteurs et les pouvoirs publics. Concrètement, cela se traduit par des changements pour les organisations religieuses, la stratégie de réponse à cette fragilité étant la concentration des fidèles, des moyens et des salariés (Husistein, 2007 ; Kalleberg *et al.*, 1996 ; Stolz & Ballif, 2011). Si cette fragilité devait se maintenir, le futur des communautés pourrait bien

résulter dans la structure de grande taille (Chaves, 2006 ; 2011), un nombre important de fidèles réguliers venant célébrer dans un environnement très professionnel.

Sous la pression de la sécularisation, un processus de concentration d'une part est en train de s'engager. La communauté *XXL* serait un modèle de survie dans tous les secteurs du champ religieux. D'autre part, un nombre grandissant de petites communautés précaires continuent bon an mal an à offrir des services grâce à l'engagement des membres pour le maintien de la structure. En effet, si l'on observe une pression provenant de contraintes financières et de la baisse des membres (sécularisation) poussant les organisations religieuses vers les grands groupes, on ne peut observer les effets directs sur les petits groupes. Il a été constaté à ce propos aux Etats-Unis que les communautés religieuses avaient le taux de mortalité le plus faible des organisations du pays (Anderson *et al.*, 2008). En face de la précarité, les groupes réagissent en se passant d'abord de leur salarié pour ne compter que sur des bénévoles, puis vendent leur bâtiment, ou déménagent vers un lieu moins onéreux. Un processus de dépouillement est ainsi engagé – il peut prendre des années –, sans que la communauté ne cesse définitivement ses activités. Ainsi, les communautés semblent résister structurellement à la sécularisation, mais en fait, les petits groupes se vident peu à peu de leur substance.

En Suisse, cela se perçoit de manière plus explicite pour les paroisses catholiques qui , pour près de la moitié, ne proposent plus un programme d'activités complet, n'offrent plus de messe hebdomadaire le week-end et n'ont presque plus de prêtres résidents (Dubach, 1987 ; Husistein, 2007). En ce qui concerne les paroisses réformées, leur fragilité institutionnelle et démocratique avait déjà été soulevée dans les années 1980 (Campiche *et al.*, 1990 ; Willaime, 1992). Récemment, des traitements de choc ont été infligés dans plusieurs cantons. Des vagues de fusion provoquant la disparition de petites paroisses ont déjà été observées à Neuchâtel, Genève, Vaud et d'autres suivront ces prochaines années (Stolz & Ballif, 2011 : 182–183). Cela sans compter que, selon notre enquête, pour ces deux Eglises, le 60% des membres réguliers a plus de 60 ans. Leur gestion centralisée permet de gérer les disparités entre paroisses amortissant quelque peu l'écart entre les grandes et les petites communautés. Cela ne signifie pourtant pas que l'on assiste également à un effet visible de la sécularisation sur leurs structures.

Sous la pression des facteurs découlant de la sécularisation, deux types de communauté émergent : les vainqueurs, les grands groupes[162] qui concentrent fidèles, moyens et ressources, et les perdants, les petits groupes qui peu à peu perdent de leur force pour s'éteindre très lentement, cachant par là une face

162 Sur l'impact de la foule de différente taille, voir Milgram *et al.* (1969).

de la réalité vécue par la majorité des groupes religieux : une précarité et une lutte continuelle pour la survie de leur groupe. La stratégie de concentration (ou de consolidation) peut être ainsi comprise comme une réponse des groupes pour assurer leur viabilité dans un environnement contraignant (Chaves, 2011 ; White, 2002). A l'instar de la Cathédrale de cristal en Californie, ce grand temple de la parole positive fondé en 1980[163] et tombé en faillite en octobre 2011[164], les grands groupes n'ont pas une durée de vie très longue avec des conséquences pour les membres qui se trouvent subitement sans communauté de pratique. En effet, pour les Etats-Unis, Chaves remarque que les grandes structures religieuses ont une durée de vie d'environ vingt à trente ans (Chaves, 2011 : 66). Les grandes mosquées, les grandes paroisses urbaines, les grands temples hindouistes et bouddhistes, les grandes communautés pentecôtistes établis en Suisse influencent déjà la pratique et le mode d'incorporation de ces traditions au champ institutionnel. Combien de temps vont durer ces grands groupes ? Les cathédrales urbaines d'antan rassemblent encore un nombre important de fidèles. Emblématique de ce mouvement de concentration qui ne cesse d'évoluer est l'organisation des Unités pastorales (UP). Dans le Canton du Jura, à peine les paroisses étaient rassemblées dans ces nouvelles entités que le manque de prêtres poussait les autorités de la pastorale jurassienne à fusionner deux UP. Qu'en sera-t-il alors des grands groupes dans une dizaine d'années, qu'ils soient issus de fusions ou d'implantations ?

La question soulevée ici débouche sur la problématique générale qui est de savoir si la tendance à la concentration aura un impact sur la stabilité du paysage religieux suisse ? Les Eglises traditionnellement actives en Suisse (catholique, réformée et évangélique classique) observent une lente érosion de leurs membres réguliers. Ces groupes représentent une stabilité du paysage religieux avec souvent des paroisses portant une longue histoire qui est en train de s'étioler. Que signifiera cette évolution sur la légitimité des groupes ou sur la stabilité du champ religieux à moyen terme ? En réponse, des cathédrales d'un type nouveau émergent dans les villes de Suisse. « Il est venu le temps des cathédrales, le monde est entré dans un nouveau millénaire » proclame la chanson dans la comédie *Notre Dame de Paris*. Le monde entre-t-il dans un nouvel agencement du religieux au point qu'il est nécessaire de construire des cathédrales – c'est-à-dire d'être constamment visible dans l'espace public (et médiatique) – pour espérer obtenir la légitimité d'un environnement

163 Bien que la communauté dirigée par le pasteur Robert H. Schuller existe depuis 1955, sous le nom de *Garden Grove Community Church*. Le nom de cathédrale de cristal provient de l'édifice particulier, composé de 10'000 panneaux de verre, qui est l'œuvre de l'architecte Philip Johnson.

164 Elle a été rachetée par l'Eglise catholique romaine en octobre 2011.

instable ? La sécularisation apporte son lot d'instabilité dans le champ des institutions religieuses. Comme les communautés ont une grande capacité de résilience, c'est avec un certain décalage que l'on peut mesurer les effets de la sécularisation. Les indices de changement que nous avons relevés ne sont que les prémisses d'une transition dans le champ organisationnel des institutions religieuses.

Le champ religieux en transition

Deux grandes forces aux aspects parfois antagonistes agitent ce champ : le pluralisme religieux et la sécularisation. Le premier s'active d'une part en marge du champ avec les communautés du « milieu holistique » tentant d'innover en différenciant le « spirituel » du « religieux ». D'autre part, la présence de communautés de multiples confessions apporte une nouvelle manière de se légitimer. Elle a l'avantage 1) d'intensifier le rôle de dispensateur de conformité et 2) sans bouleverser les différentes positions des « institutions publiques » de prendre avantage des règles et des rôles déjà en place dans le champ. La deuxième tendance peut être perçue dans le fait que d'une part quelques groupes sont très grands, rassemblant une majorité de moyens et de membres, alors que d'autres – la majorité, puisque 50% des groupes ne réunissent que 10% des fidèles – sont très petits et luttent pour leur survie. Cet effet est amorti par la régulation qui dans la plupart des cantons, permet aux paroisses (des « institutions publiques ») de maintenir une présence dans les régions périphériques, mais pour combien de temps encore ?

Conclusion
Dynamique du « Croire ensemble » dans un environnement fragilisé

L'apport principal de cette recherche aura donc été de montrer la dynamique du champ religieux du point de vue des institutions. Au travers des outils fournis par la sociologie des organisations, nous avons pu constater que les entités religieuses locales se comportent comme n'importe quelle autre institution dans un même environnement. Elles sont principalement tributaires des pressions du milieu, des contraintes légales et des normes de la société.

Cette perspective nous aura permis de porter un nouvel éclairage sur les communautés, car elles ont été appréhendées dans leur globalité, sans distinction de confession ou de statut. Cette démarche élargit la perspective de l'étude des organisations religieuses. En effet, la sociologie des religions, fidèle à la tradition ouverte par Weber, a cherché à catégoriser les groupes en deux types, les grands groupes avec un pouvoir rationnel-légal étant des Eglises et les petits groupes de fidèles avec un pouvoir charismatique étant de type « secte » (Weber, 2003 : 264–277). L'enquête menée examine, pour la première fois, l'organisation des groupes à partir de données statistiques. Elle permet non seulement de confirmer l'intuition théorique de Weber par l'étude de la taille des groupes, mais surtout de décrire bien plus largement le contexte institutionnel dans lequel ces types (Eglises – sectes) émergent. Ce contexte découle en effet de différents paramètres institutionnels contraignant les communautés religieuses à s'organiser (ou s'adapter) selon un certain type organisationnel afin de perdurer. L'exercice du pouvoir, central chez Weber, se révèle être également un paramètre provenant de contraintes écologiques. Les groupes sont poussés par le secteur de positionnement à adopter un certain type de pouvoir afin de se perpétuer. Les communautés des « institutions privées » ont, par exemple, intérêt à maintenir un pouvoir charismatique (limité) dans le but de favoriser la participation des membres à tous les niveaux de l'échelle d'engagement, car ils constituent le moteur assurant la survie du groupe. Un autre phénomène intrigant qui a été soulevé sur ce sujet est l'observation dans la perspective des membres du fait que l'immense majorité des fidèles se rend dans une communauté qui est de type Eglise ou s'y apparente. La communauté de grande taille, pour les communautés qui ne sont pas reconnues par le droit public, est une structure qui offre au groupe une manière de s'approcher du type « Eglise ».

Plus précisément, cette étude aura ainsi permis de comprendre que le champ est polarisé en trois grands secteurs de légitimation. Ils déterminent

des stratégies de survie des communautés, leurs activités, leur taille, leur poids financier, leurs formes de liturgie, leur organisation locale, leur style de leadership, etc. Plusieurs de ces paramètres avaient déjà été décrits, toutefois peu d'enquêtes avaient pu montrer de manière aussi perceptible comment ils se combinent et s'influencent.

Relevons cependant que notre travail est l'instantané d'un moment particulier de l'histoire institutionnelle des groupes. Cette photographie contient, par l'histoire institutionnelle des groupes, une partie du passé avec les conséquences politiques et administratives antérieures. Les données à disposition n'ont cependant pas de caractère longitudinal, dans le sens qu'elles ne renferment pas de variables comparables obtenues lors de différentes vagues d'enquêtes identiques. Relativisons en remarquant que plusieurs questions rétrospectives et des données provenant d'enquêtes plus anciennes viennent appuyer nos observations et apporter un recul historique. Cette enquête devrait être reconduite dans dix, vingt et même cinquante ans pour pouvoir, au moyen de données longitudinales, suivre l'évolution du processus isomorphique des organisations et observer les futures positions et segmentations du champ avec leurs implications sur les communautés, spécialement dans le contexte de la sécularisation et de la pluralisation.

Il est à noter que les données de cette enquête n'ont pas été récoltées dans le but de relever le travail de positionnement des acteurs. Ceux-ci agissent rationnellement, prennent des décisions, énoncent des stratégies pour leur groupe. Ils perçoivent certains enjeux et s'activent alors selon des dynamiques qui leur échappent. Leur travail et leur point de vue stratégique ne peuvent être analysés à partir de nos données. Une manière de compléter cette étude serait alors de prendre la perspective d'Ammerman (1997 ; 2005) pour une enquête complémentaire. Elle a visité des dizaines de communautés, participé aux conseils, interviewé qualitativement les responsables spirituels. Elle a pu ainsi relever comment les communautés locales s'adaptent aux aléas et changements de leur environnement. Ses études sont aux Etats-Unis d'heureux compléments aux vagues d'enquêtes similaires à la nôtre. En attendant une (probable) seconde passation de l'enquête en Suisse, il serait très utile de pouvoir reproduire l'approche d'Ammerman pour notre pays afin d'appréhender les stratégies du point de vue des acteurs et décideurs des communautés locales.

Notre étude est limitée par l'objet que nous avons pris grand soin de définir. Les communautés religieuses représentent une partie historiquement stable d'un paysage collectif en pleine mutation. Cependant, selon certain, on assiste à un changement des pratiques habituelles avec des fidèles qui se tournent vers l'événementiel, le pèlerinage ou le grand rassemblement ponctuel, œcuménique ou interreligieux (Amiotte-Suchet, 2010 ; Bréchon, 2008 ; Cohen,

2004 ; Hervieu-Léger, 1999 ; 2010 ; Lamine, 2004a ; Salzbrunn, 2010). Si notre analyse fournit une perspective de la dynamique institutionnelle des groupes locaux, elle ne prétend pas tirer un bilan exhaustif de la pratique religieuse en collectivité. Nos analyses sont tout de même représentatives d'un environnement qui est structuré à partir de la communauté locale, c'est pourquoi il était prioritaire de se concentrer d'abord sur ce type de collectif. Un complément heureux serait de disposer d'enquêtes sur l'événementiel ou sur les rassemblements ponctuels. Quoiqu'il advienne, les données récoltées par notre enquête posent un premier repère à partir duquel on pourra mesurer l'évolution et les changements du champ religieux dans l'avenir.

L'enquête ouvre également de nouvelles perspectives sur le plan des organisations en Suisse. Comment les communautés religieuses sont-elles reliées à des contextes institutionnels plus larges ? Se comportent-elles véritablement comme d'autres administrations publiques dans le même contexte ou présentent-elles des différences ? Il serait maintenant intéressant d'inclure ces données dans d'autres études sur les organisations publiques ou à but non lucratif.

Croire ensemble ou pratiquer la religion de manière communautaire, en définitive, c'est assister à un service religieux réunissant un peu moins de quatre-vingts personnes, pour écouter un discours religieux, prier et, si l'on est chrétien, pour chanter avec de la musique. Les communautés, pour assurer leurs services sur le long terme, sont imbriquées dans des structures confessionnelles avec des contraintes administratives diverses selon leur reconnaissance légale qui leur imposent un style de célébration. De taille de membres réguliers homogène, les groupes divergent dans leur grandeur de bassin d'influence constitué par les fidèles occasionnels. Cette inégalité résume une bonne part des divers niveaux de contingences auxquels les communautés religieuses font face. En conséquence, la dynamique du champ religieux institutionnel est différenciée en trois environnements qui demandent des réponses particulières à chacun pour pouvoir s'adapter et perdurer. Le milieu incite les groupes qui s'y logent à adopter des structures identiques. La diversité observée obéit à des positionnements et des contingences contrastées selon le statut du groupe ou autrement dit de sa légitimité. Pratiquer la religion collectivement, c'est célébrer avec des rythmes multiples, avec des formes contrastées, avec des personnes de milieux socioculturels divers selon le degré de reconnaissance du groupe. C'est constituer un ensemble plus ou moins grand et plus ou moins éloigné du lieu de réunion, toujours selon la légitimité obtenue par la communauté. Même pratiquée fortuitement, la religion collective est loin d'être un acte fortuit.

Postface
Les communautés religieuses américaines[165]

Par Mark Chaves, professeur à Duke University, USA[166]

L'enquête helvétique présentée dans cet ouvrage a été menée selon une méthodologie issue d'une étude identique, démarrée aux Etats-Unis en 1998, puis réitérée en 2007 : le *National Congregation Study (NCS)* [167]. C'est donc à partir d'une enquête identique que les grandes évolutions de la vie religieuse américaine ont été dégagées. Ces propos apportent ainsi un complément aux résultats helvétiques présentés auparavant. Ceci est d'autant plus pertinent que l'enquête suisse reprend près de trois quarts du questionnaire américain. Entre les deux vagues de l'enquête américaine *NCS*, six grandes tendances ont été observées : des rapports plus lâches entre les communautés locales et les structures faîtières nationales, un usage plus marqué de la technologie et de l'informatique, des célébrations plus informelles, des fidèles plus âgés, enfin et, c'est peut-être l'élément le plus important, une concentration plus forte des fidèles dans un nombre limité de très grandes églises. Envisagées dans leur globalité, ces tendances soulignent le fait que les communautés subissent les mêmes contraintes culturelles, sociales et économiques que les autres institutions américaines et la vie en général.

Aux Etats-Unis, on estime le nombre de communautés religieuses (églises, synagogues, mosquées et temples) à plus de 300 000. Dans ce pays, environ un quart des adultes assiste à un service religieux lors d'une semaine ordinaire et plus de 60% ont même participé à une célébration religieuse dans l'année. Evidemment, l'engagement religieux comprend bien plus que la participation

---

165 Cette postface est une adaptation en français de la majeure partie du chapitre « Congregations » in *American Religion. Contemporary Trends*, Princeton University Press, Princeton and Oxford (2011 : 55–68). Chapitre aimablement mis à disposition par l'auteur et les éditeurs. Adaptation de l'anglais (américain) par Anne Ullberg et Christophe Monnot.

166 Mark Chaves était corequérant de l'enquête suisse aux côtés de Jörg Stolz dans le cadre du Programme national de recherche 58 (2007–2010) (NdT).

167 *NCS* est une enquête menée – pour les Etats-Unis – auprès d'un échantillon de communautés de toutes les tendances religieuses. Entreprise en 1998 auprès de 1234 communautés, puis rééditée dans une seconde vague avec un questionnaire similaire en 2007, auprès de 1506 communautés (NdT).

aux célébrations. Mais quand les Américains pratiquent collectivement leur religion à l'extérieur de leur foyer, cela implique presque automatiquement une participation à un service religieux dans une église locale, une synagogue, une mosquée ou un temple. On peut alors aisément avancer que l'organisation communautaire demeure actuellement la forme sociale la plus significative de la religion américaine[168].

Les tendances de la religion collective sont à considérer dans un environnement général marqué par la continuité, particulièrement pour la période relativement brève qui sépare les deux vagues de l'enquête (moins de dix ans). Certains aspects peuvent en paraître surprenants, j'en citerai trois. 1) La taille médiane des communautés religieuses est la même aujourd'hui qu'en 1998 (75 fidèles), en dépit du foisonnement des *megachurches*[169]. 2) Malgré les efforts déployés par les grands partis politiques américains pour mobiliser les communautés religieuses ces dernières années, le niveau d'engagement politique des groupes est resté identique. 3) Après la tentative du Président George W. Bush d'augmenter l'engagement des organisations religieuses pour fournir des services sociaux financés publiquement, la fameuse *« Faith based initiative »*, l'engagement des communautés religieuses dans les services sociaux et leur collaboration dans ce secteur est resté curieusement stable depuis 1998.

Dans cette continuité, plusieurs choses ont malgré tout changé depuis 1998. Ainsi, globalement, cinq grandes évolutions se dessinent. La première se rapporte aux liens organisationnels entre les communautés locales et les structures confessionnelles nationales qui se sont manifestement distendus. L'indicateur le plus évident de cette tendance est la proportion croissante de communautés religieuses locales qui ne jugent pas nécessaire de s'affilier officiellement à une dénomination pour proposer des activités religieuses et s'établir. Cette tendance est en tout cas très nette pour les églises protestantes. Les paroisses catholiques demeurent, pour ce qui concerne la structure officielle de l'organisation, fortement arrimées à la hiérarchie de l'Eglise. Actuellement, un cinquième environ des communautés locales protestantes est indépendant de tout ensemble confessionnel ; un protestant sur cinq se rend dans une église indépendante. Ce nombre de protestants est même passé de 14% en 1989 à 19% en 2007. Si les communautés sans affiliation se rassemblaient en une seule organisation, elles constitueraient la deuxième plus importante

---

168 La meilleure estimation du nombre de communautés religieuses aux Etats-Unis (331'000) a été faite par C. Kirk Hadaway and Penny L. Marler (2005). La littérature abondante de recherche sur les communautés inclut Nancy T. Ammerman (2005), Mark Chaves (2004) et Ram A. Cnaan, (2002) (NdT).

169 Par megachurch j'entends : « Une église protestante qui rassemble environ 2000 pratiquants au moins lors de son culte de fin de semaine » (Thumma & Travis, 2007 : XVIII).

structure confessionnelle en termes de nombre de fidèles (juste derrière l'Eglise catholique romaine) et elle serait la plus grande en termes de nombre de communautés. Bien que la plupart des communautés protestantes locales est affiliée à une Eglise ou à une structure religieuse nationale, une minorité croissante et notable n'appartient formellement à aucune dénomination.

Une augmentation de cinq points du nombre de fidèles qui se rendent dans une église indépendante peut paraître insignifiante. Gardons cependant à l'esprit que cette augmentation s'est produite dans une période de moins de dix ans. De plus, ces chiffres minimisent probablement la signification culturelle de cette tendance, étant donné que les affiliations confessionnelles semblent diminuer d'importance autant pour les communautés que pour leurs membres. Au-delà du fait que près de deux tiers des *megachurches* appartiennent formellement à une structure confessionnelle, on constate que beaucoup en minimisent le lien. Les chiffres de NCS montrent encore que la somme versée par ces communautés locales au bureau de l'organisation centrale a diminué en valeur réelle. D'environ 5% de leur revenu en 1998, cette contribution est passée à 4% en 2007. L'affaiblissement des cotisations des entités locales vers les structures nationales est une tendance lourde, motivée principalement par l'augmentation des coûts de fonctionnement d'une communauté locale, même si certaines communautés ont réduit leur contribution en protestation aux plans directeurs et stratégiques de leur dénomination.

Une deuxième tendance concerne l'augmentation spectaculaire de l'utilisation de la technologie et spécialement de l'informatique. Le nombre des communautés religieuses possédant un site internet est passé de 17% en 1998 à 44% en 2007. L'usage de l'e-mail pour communiquer avec les membres est passé de 21 à 59%, le recours à un équipement de projection pour la célébration principale est passé de 12 à 27%[170]. Ce sont là des augmentations très importantes qui indiquent par exemple que chaque année, depuis 1998, 10'000 communautés religieuses ont créé un site internet aux Etats-Unis.

Les communautés de tout l'éventail social et religieux s'outillent en informatique, mais de manière inégale. Concernant les sites internet et les e-mails, les synagogues et les communautés appartenant à des confessions protestantes théologiquement plus libérales sont en tête de l'innovation technologique tandis que les églises afro-américaines – souvent moins aisées – sont à la traîne[171]. On constate ainsi un fossé numérique à l'intérieur même du monde religieux.

170 En Suisse, 72% des communautés ont un site internet, 77% utilisent l'e-mail (différences significatives) et 29% des groupes utilisent un système de projection (NdT).

171 Aux Etats-Unis, l'appartenance socio-culturelle des membres et celle de leur Eglise sont étroitement liées, voir Chaves (2004 : 127–165) (NdT).

Que des communautés religieuses embrassent plus rapidement les nouvelles technologies que d'autres n'est pas une surprise. Par contre, la question de l'impact de ces technologies sur la manière de gérer une communauté ou de célébrer reste ouverte. Modelées par ces technologies, les communautés seront-elles plus productives, plus efficaces ? Fonctionneront-elles différemment ? Les nouveaux coûts induits par l'innovation technologique produiront-ils des bénéfices pour les groupes religieux ? Il est encore trop tôt pour répondre définitivement à ces questions.

La troisième tendance qui se dessine depuis 1998 est l'augmentation du caractère informel des célébrations religieuses. Chacune des vagues de l'enquête NCS a investigué par un panel de questions sur la célébration religieuse principale pour connaître les différentes manières de célébrer et leurs évolutions. Un changement impressionnant a été constaté en dix ans. Peu à peu, les célébrations perdent leur caractère formel. Pendant la célébration, aux Etats-Unis, le caractère informel est souligné par le recours plus fréquent à la batterie, aux équipements de projection ou à l'attitude corporelle du fidèle qui saute, pousse des cris, danse, lève les mains, applaudit ou crie « amen » plus souvent[172]. La figure 15 montre bien cette évolution. La régularité du modèle est impressionnante.

Cette évolution vers un caractère plus informel de la célébration n'est pas perceptible de la même manière selon l'appartenance confessionnelle des groupes religieux. Une nouvelle fois, elle concerne spécialement les communautés issues du protestantisme. Dans les paroisses catholiques, on constate une augmentation du recours aux équipements de projection et à la batterie. Dans les communautés afro-américaines c'est plutôt le fait de sauter, de pousser des cris ou de danser qui est en augmentation. Malgré ces différences, on constate cependant une évolution unanime vers un caractère plus informel du culte. Ces indices reflètent probablement une tendance plus générale dans la culture américaine. Les gens s'habillent de manière plus informelle qu'ils ne le faisaient auparavant au travail ou lors d'événements sociaux ; il en va de même lors de services religieux. Le style de célébration est alors influencé par le caractère de moins en moins formel de la société dans laquelle il est produit.

Une quatrième tendance perceptible dans les communautés religieuses est le vieillissement des pratiquants et du clergé. La différence dans la moyenne d'âge entre la population adulte en général et les fidèles qui assistent à un service religieux au moins chaque semaine augmente lentement mais sûrement

172 En Suisse : 13% des communautés utilisent la batterie pour leur célébration religieuse principale, 5% ont des fidèles qui sautent pendant la louange, 25% ont des applaudissements, 33% ont des membres qui font des gestes spontanés (ces différences sont toutes significatives) (NdT).

Figure 15 : Augmentation du caractère informel de la célébration religieuse (pourcentage des communautés)

Source : *National Congregations Study* USA (NCS), 1998 et 2007.

avec les années. Les personnes âgées sont depuis longtemps surreprésentées dans les communautés religieuses américaines, mais cette surreprésentation s'est aggravée récemment. Dans les années 1970, les fidèles qui se rendaient fréquemment à l'église avaient une moyenne d'âge de trois ans supérieure à celle de la population en général, aujourd'hui elle est supérieure de cinq ans. Certes, les Américains vivent plus longtemps et un vieillissement de la population de ce pays a été constaté pendant cette période. Cependant, le vieillissement des fidèles a été encore plus rapide. En ce qui concerne les adultes, l'âge moyen des pratiquants aux Etats-Unis est actuellement de 50 ans alors que celle des habitants est de 45 ans.

La cinquième tendance se rapporte aux changements socio-démographiques des fidèles entre 1998 et 2006. On observe une élévation des revenus et du niveau d'éducation des membres réguliers ainsi qu'une diversification des origines ethniques. Elles reflètent simplement les évolutions de la population américaine moyenne. Ces changements indiquent que les communautés religieuses américaines n'ont en fait pas changé et qu'elles se situent actuellement dans les mêmes classes sociales qu'en 1998.

La sixième tendance observée parmi les communautés religieuses concerne leur taille en termes de fidèles. La plupart des communautés sont petites, mais la majorité des pratiquants se rendent dans de grandes communautés. Le groupe religieux local médian rassemble moins de 100 participants alors

que le pratiquant médian se rend régulièrement dans une communauté de 400 participants. Les 10% des plus grandes communautés attirent plus de la moitié des fidèles, des finances et du personnel. Les membres et les ressources sont donc largement concentrés dans les plus grandes entités. Cela a été le cas de la religion américaine depuis longtemps, mais on observe un nouveau virage : une intensification de la concentration religieuse. De plus en plus de fidèles se rassemblent dans un nombre restreint de très grandes communautés.

L'indicateur le plus frappant de cette tendance est la multiplication des *megachurches* aux Etats-Unis. Du côté protestant spécialement, un nombre croissant de très grandes communautés est perceptible[173]. Ce phénomène n'est peut-être pas surprenant pour les confessions et structures confessionnelles en croissance depuis 1970, comme la Convention des baptistes du sud ou les Assemblées de Dieu. Plus étonnant est de constater ce phénomène aussi pour les confessions historiques. Le nombre de très grandes communautés locales a également augmenté, par exemple, dans les Eglises épiscopalienne, luthérienne et méthodiste[174].

Non seulement le nombre de *megachurches* a augmenté, mais les plus grandes communautés sont devenues encore plus grandes. A noter que les églises locales au sommet de la courbe changent constamment. Les plus grandes églises d'hier ne sont pas celles d'aujourd'hui et il en est ainsi aux Etats-Unis depuis au moins 100 ans. Parmi toutes les fédérations et structures confessionnelles que j'ai examinées, la durée de vie d'une des plus grandes églises est de 20 à 30 ans. En gros, si l'on dresse une liste des vingt plus grandes communautés d'une année donnée, la moitié d'entre elles figurent encore sur cette liste 20 ans plus tard, un quart y demeure 40 ans plus tard et seulement deux unités y figurent encore 60 ans plus tard. La raison à cela n'est pas tant à trouver dans le fait que ces très grandes communautés diminuent de façon spectaculaire après avoir été en tête de liste (même si c'est le cas pour certaines), mais plutôt dans le fait que les plus grandes églises locales du moment sont ensuite dépassées par d'autres. Plus dans le vent, ces dernières atteignent rapidement le sommet de la liste pour être ensuite dépassées par la vague suivante et ainsi de suite.

Le nombre toujours plus important d'immenses églises (continuellement plus grandes) aux Etats-Unis n'est qu'une face importante de cette évolution. Une autre, tout aussi importante, provient du fait que les fidèles se regroupent toujours plus dans de très grandes communautés. La figure 16 rend compte numériquement de ce développement. Il montre le pourcentage de participants

---

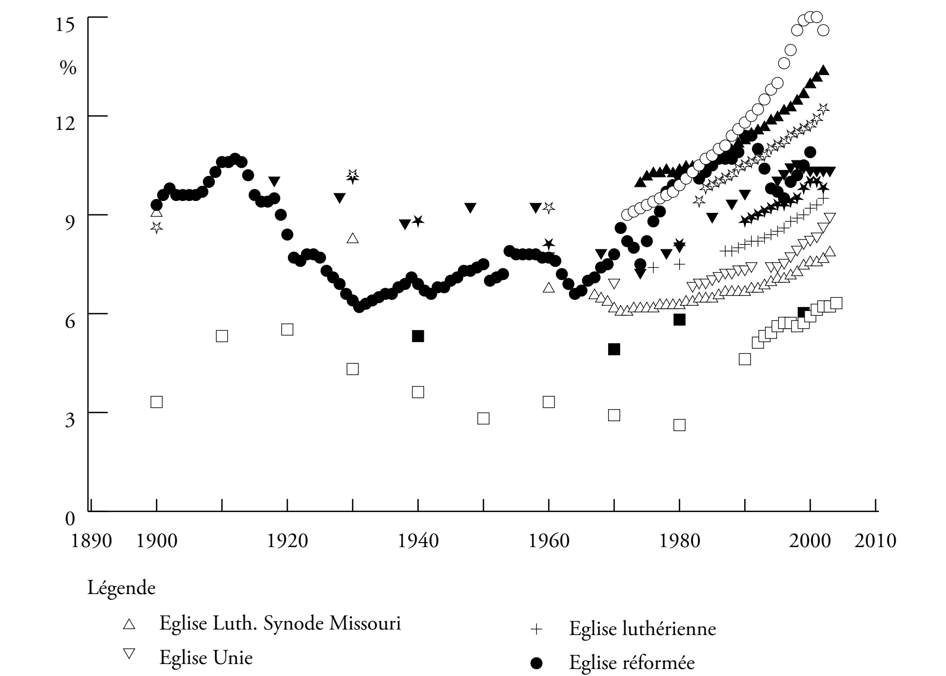
173 Du côté catholique, le manque d'informations précises ne nous permet pas de définir si un phénomène identique est en cours.

174 Pour plus de détails sur les données de cette tendance, voir Chaves (2006).

dans l'extrême supérieur, le 1% des plus grandes communautés dans onze dénominations protestantes. Pour sept d'entre elles, le nombre de membres a été inventorié depuis le début du XXe siècle[175].

Ce diagramme est étonnant, car pour chaque ensemble confessionnel les courbes montent depuis 1970 indiquant ainsi qu'un nombre restreint de communautés (le 1%) attire une part toujours plus importante de fidèles. Le taux de concentration varie bien entendu selon les ensembles, mais tous suivent la même tendance vers une concentration croissante à partir des années 1970.

Figure 16 : Concentration croissante du protestantisme américain



Pourcentage de fidèles dans le 1% des groupes locaux les plus importants.

Source : Calculs par Mark Chaves selon données des Eglises (2006 : 336 ; 2011 : 67).

175 Une douzième dénomination, les Assemblées de Dieu (Assemblies of God), n'est pas inclue dans le diagramme. La tendance à la concentration est telle dans cet ensemble que les courbes des autres groupes seraient illisibles. Pour plus de détails, voir Chaves (2006).

Relevons encore le contour général de toutes les courbes du graphique : la concentration a diminué partout jusque dans les années 1970, puis elle recommence à augmenter pour chacun. Le léger déclin entre 1900 et 1970 serait intéressant à étudier, mais portons plutôt notre attention sur l'augmentation considérable observée à partir des années 1970. Dans chaque ensemble confessionnel pour lequel des données numériques fiables sont disponibles, une concentration des fidèles est constatée. Les fidèles se rendent toujours plus dans de très grandes structures. Cela se vérifie, peu importe l'envergure de l'ensemble confessionnel, peu importent ses positions théologiques ou politiques, peu importe encore s'il est en croissance numérique ou non. Dans certaines confessions, le 1% des plus grandes communautés comprend celles qui comptent environ 500 participants lors d'un week-end ordinaire, un nombre bien en deçà de l'assistance dans une *megachurch* typique. Pourtant ce chiffre souligne un phénomène : les fidèles ont tendance à se rassembler dans les plus grandes structures de leur confession. La multiplication des *megachurches* aux Etats-Unis n'est qu'une manifestation visible d'un phénomène bien plus large.

Expliquer cette tendance à la concentration est une tâche bien plus difficile que de la décrire. Grâce à d'autres études, on sait que l'assistance au service religieux n'a pas augmenté pendant cette période. Ce mouvement concentrationnaire n'est donc pas le fait des *megachurches* qui auraient alors trouvé le moyen d'attirer des personnes qui ne vont habituellement pas à l'Eglise. L'importance croissante des banlieues n'est qu'une explication partielle à ce phénomène. En effet, la société américaine s'est progressivement déplacée en banlieue pendant tout le XXe siècle, de manière plus forte entre 1945 et 1970, alors que la tendance à la concentration religieuse débute à partir de 1970. Les changements culturels, économiques et technologiques ont peut-être tous joué un rôle à leur manière, mais il est difficile d'invoquer des raisons solides et certaines à cette tendance lourde. Quelles qu'en soient les raisons, le mouvement des fidèles vers les communautés les plus grandes représente un tournant significatif dans l'organisation sociale de la religion américaine.

En conclusion, des changements sont ainsi perceptibles à l'intérieur des communautés. Les fidèles et les personnes spirituelles ont une moyenne d'âge plus élevée que la population générale. La technologie se fait une place toujours plus importante dans la vie des communautés. Elle s'invite à l'intérieur même du culte, qui devient de moins en moins formel et laisse toujours plus de place aux expressions individuelles et spontanées. A l'image de l'Amérique actuelle, la religion est moins formelle autant dans son expression cultuelle que dans sa structure. Les groupes locaux entretiennent de moins en moins de liens avec une structure confessionnelle centrale. Pourtant la religion semble

bien plus visible qu'auparavant. Une concentration de fidèles dans quelques groupes gigantesques rend le religieux plus visible. Même si l'on assiste à un déclin ou peut-être une stabilité de la religiosité individuelle, l'apparition de grands groupes donne l'impression que le religieux est en augmentation. La considération politique du président Bush pour l'engagement social des groupes religieux et le discours conservateur et religieux de certains politiques ne font qu'accroître cette impression. Pourtant, aux Etats-Unis aucun signe ne semble montrer une augmentation de la religiosité ou de la pratique religieuse. Avec les tendances que nous avons décrites, nous pouvons cependant relever plusieurs changements. L'augmentation de l'informalité souligne un tournant vers une spiritualité plus diffuse, moins institutionnalisée, ce que nous avons décrit ailleurs (Chaves, 2011). La concentration souligne à l'autre pôle que la religion organisée demande toujours plus de moyens et de grandes structures pour pouvoir attirer les fidèles. Peut-être que cette concentration dans quelques très grands groupes va permettre une augmentation de l'influence sociale et politique de ces communautés religieuses et de leurs responsables sur la société. Mais ne nous y trompons pas, une meilleure visibilité de la religion et de certains groupes ne signifie aucunement que l'Amérique devient plus religieuse.

Annexe 1
Méthodologie de l'enquête

1 Le recensement

De septembre 2008 à septembre 2009, un recensement a répertorié chaque paroisse, Eglise locale, communauté et assemblée religieuses, groupe local en activité en Suisse . Par communauté, il est entendu :

1. « Une *institution* sociale dans laquelle des personnes
2. qui *ne sont pas* uniquement des *spécialistes religieux*
3. se *rassemblent* physiquement,
4. *fréquemment* et
5. à intervalles *réguliers*
6. pour des activités ou des réunions qui ont un contenu et un *but* explicitement *religieux ou spirituel*
7. dans laquelle il y a *continuité dans le temps* pour les individus qui se rassemblent,
8. quant au *lieu* de rassemblement et
9. quant à la *nature des activités* lors de chaque rencontre » (Chaves, 2004: 1–2).

La récolte des informations pour constituer une liste des différents groupes locaux et paroisses en activités en Suisse a été possible à partir de sept instruments de recherche et une règle de contrôle (8).

1. Les listes fournies par les Eglises et les Fédérations.
2. Les listes « d'experts » du religieux en Suisse publiées :
   a) Claude-Alain Humbert (2004) pour la ville de Zurich.
   b) Georg Schmid et Georg Otto Schmid (2003) ont édité une nomenclature de tous les groupes religieux en activités en Suisse (7e édition).
   c) Le site de *www.Inforel.ch* (Baumann, 2000), site administré par Christoph Baumann qui répertorie les groupes en activité dans la région de Bâle.
   d) Le *« Repertorio delle Religioni, Panorama religioso e spirituale del cantone Ticino »* par Michela Trisconi di Bernardi (2006) pour le canton du Tessin.
3. Les listes d'information non publiées :
   e) La base de données du Centre intercantonal d'information sur les croyances (CIC) à Genève (2008), *www.cic-info.ch*.

   f) La liste des groupes religieux de la ville de Berne et environs de Stefan Radenmacher (2007),
   g) Le travail de maturité de Sebastian Völkle (2005) *« Religionsführer für die Stadt St. Gallen »* qui liste les groupes actifs dans la ville de St-Gall.
4. Les sites internet
5. Le snowball sampling
6. Entretiens avec des personnes ressources :
   a) Georg et Otto Schmid pour les groupes ésotériques et les Nouveaux mouvements religieux (NMR)
   b) Martin Baumann pour l'hindouisme et le bouddhisme
   c) François Jung pour l'islam
   d) Daniel Gerson pour le judaïsme
   e) Rolf Weibel pour les groupes et mouvements chrétiens
   f) M. Spörri, M. Beutler, M. Anthony-Joseph pour les groupes évangéliques issus de la migration (mission MEOS)
   g) M. Lili pour les groupes néo-païens
   h) M. et Mme Rickenbacher pour le soufisme.
7. Les déclarations d'appartenance du recensement fédéral 2000 de l'OFS (et spécialement les groupes listés dans « autres communautés religieuses ».
8. Double-source : chaque groupe répertorié sur la liste devait être confirmé par deux sources congruentes pour pouvoir être validé.

Au final 5734 groupes religieux ont pu être répertoriés en Suisse et codés selon la nomenclature religieuse et géocodes de l'OFS. Les difficultés rencontrées ont été documentées (Marzi, 2008).

2 Codage des entrées

Chaque communauté répertoriée était codée selon :
1. Nomenclature de l'appartenance religieuse, code à 6 chiffres de l'OFS
2. Code de commune GDE (OFS)
3. Code de régions (7 grandes régions, OFS)
4. Code de région de mobilité spatiale (régions MS) : L'Office fédéral de la statistique a recensé 106 régions MS en Suisse. Certaines de ces régions débordent les frontières cantonales, elles ont été scindées pour s'harmoniser avec les limites territoriales. Finalement, un total de 113 régions MS a été déterminé et codé
5. Code de type de commune (9 modalités, OFS)
6. Taille des communes par classe (8 modalités, OFS)
7. Canton d'appartenance

8. Régulation cantonale (échelle à 9 degrés, ORS). Suivant les travaux de Chaves et Cann (1992), la mesure de la régulation a été calculée à partir de six items. (a) Une seule Eglise d'Etat est officiellement désignée, (b) une reconnaissance officielle de l'Etat existe pour certaines confessions au détriment d'autres, (c) l'Etat intervient dans la nomination des responsables d'Eglise, (d) l'Etat verse directement à l'Eglise les salaires du personnel, (e) un système de collecte de l'impôt ecclésiastique existe, et (f) l'Etat subventionne directement, au-delà des simples avantages fiscaux, l'acquisition, l'exploitation ou l'entretien des bâtiments » (1992 : 180). Une échelle a été construite[176] à partir des données juridiques synthétisées par Cattacin *et al.* (2003) et de l'échelle proposée par Stolz (2004 : 77–79)[177]. Pour chacun des items proposés, un point a été imputé quand cela était vrai. Pour l'item des impôts ecclésiastiques (e) une différence a été faite dans les cantons où cela est obligatoire (2 points) et optionnel (1 point). Un item a été ajouté pour les impôts ecclésiastiques pour les personnes morales (entreprises) et une gradation faible (1 point), forte (2 points) a été établie pour le dernier item concernant le subventionnement étatique (f).

3 Le questionnaire

L'interview (CATI) de près d'une heure (62 minutes en moyenne[178]) provient dans sa conception et son élaboration de l'enquête américaine *National Congregations Study (NCS)*. Il a été construit par Mark Chaves pour la première vague de sa recherche *(NCS I)* qu'il a ajustée pour une deuxième vague prévue en 2008 *(NCS II)*. C'est essentiellement à partir de ce second questionnaire que nous avons entrepris une adaptation en français.

Pour la traduction du questionnaire, trois types d'équivalence ont été investigués (Behling & Law, 2000 ; Forsyth *et al.*, 2007).

› L'équivalence sémantique (choix de termes et de structure syntaxique s'assurant de la préservation du sens de la question dans la langue d'origine).
› L'équivalence conceptuelle (forme dans laquelle un même concept peut être appréhendé dans la culture de destination).
› L'équivalence normative (normes sociales de la société dans laquelle le questionnaire est posé)

176 Par Jörg Stolz, directeur de l'Observatoire des religions en Suisse (ORS) de l'Université de Lausanne.

177 Voir également les articles d'Irene Becci (2001) et de Roland Campiche décrivant l'interaction entre régulation et lien social (Campiche, 2003b ; 2007).

178 Selon le « Status Report » fourni par l'Institut *Link,* Lucerne, mars 2009.

La construction du questionnaire a effectivement procédé d'une « alchimie compliquée », pour reprendre l'expression d'Alain Desrosières (1997 : 122), fruit d'une interaction complexe entre une version américaine, une traduction et adaptation retravaillées par les feedbacks compréhensifs d'experts du religieux et des acteurs en pré-tests cognitifs. Le tableau 11 synthétise toutes les étapes d'adaptation du questionnaire.

Tableau 11 : Synthèse des principales étapes d'adaptation du questionnaire

Traduction littérale du questionnaire américain				
Eléments pris en compte	Données américaines (NCS I et NCS II)	Entretiens préliminaires (pré-tests cognitifs) réalisés par l'ORS	Grandes typologies des organisations religieuses et entretiens avec des spécialistes	Interviews téléphoniques préliminaires réalisés par l'institut Link
Travail réalisé	– Identification et hiérarchisation des dimensions traitées dans l'enquête américaine	– Identification des dimensions biaisées par une traduction littérale des items – Identification des dimensions non prises en compte par l'enquête américaine	– Identification de domaines et dimensions spécifiques aux organismes religieux – Identification des spécificités suisses	– Identification des problèmes de compréhension liés à une passation par téléphone – Estimation de la durée de passation.
Gestion principale des items	Items devant être conservés	Items devant être reformulés ou ajoutés	Items devant être ajoutés ou supprimés (redondance)	Items devant être reformulés et commentés
Logique dominante	Comparatisme	Adaptation des formulations et compréhension de la réalité du terrain	Evaluer théoriquement les questions manquantes ou redondantes	Faisabilité
Questionnaire final NCS				

La procédure de sélection des items du questionnaire se résume à trois grandes questions simples :

› Quels items de la version américaine traitent d'une dimension pertinente pour l'Europe ?
› Quelles variables peuvent être conservées inchangées et lesquelles doivent être modifiées dans leur formulation afin de conserver le sens de la question ?
› Quelles questions doivent être ajoutées afin de mieux appréhender cette dimension dans le contexte suisse ?

Un questionnaire définitif permettant de fournir des informations utiles par 250 questions factuelles sur une ou plusieurs dimensions a pu être établi. Au final, 70%[179] des questions suisses répliquent les questionnaires américains.

4 Pré-tests : bilan des entretiens préliminaires

Afin de minimiser l'écart entre la mesure et la « réalité » par un défaut de procédure, nous avons procédé à plusieurs entretiens cognitifs avec des responsables spirituels (Presser *et al.*, 2004). Le pré-test cognitif est apparu comme une des méthodes les plus importantes pour soumettre un questionnaire d'enquête à l'évaluation. Il permet au répondant de fournir ses réponses, de reformuler les questions, d'exprimer les difficultés ressenties et rencontrées et également d'entrer en interaction avec l'intervieweur pour des demandes de précisions. Le corpus verbal découlant des entretiens enregistrés était analysé à partir de quatre facteurs principaux :

› L'élaboration et la manière de construire les réponses de la part du répondant (Willis, 2005).
› Les explications fournies de sa part au sujet de la signification qu'il a perçue dans la question (Conrad *et al.*, 2000).
› Les difficultés rencontrées pour répondre à la question posée (Gerber & Wellens, 1997).
› Les demandes de précisions ou d'éclaircissements par l'intervieweur suite à l'élaboration à voix haute du répondant (DeMaio & Landerth, 2004).

L'analyse était ensuite menée à partir de l'écoute des entretiens enregistrés et de notes prises lors de l'entretien (Conrad *et al.*, 2000 ; Willis, 2005).

Le tableau 12 résume les 19 entretiens cognitifs menés, principalement en face à face avec le nombre de représentants de communautés appartenant à neuf confessions différentes. Un accent a été mis sur les grands groupes historiques tels que les paroisses catholiques et réformées. Cet effort auprès de ces groupes provient essentiellement de la volonté de cerner le niveau d'études, la paroisse, qui est, à l'heure des restructurations, moins une unité autonome qu'une composante de « nouvelles » entités régionales. A cela se sont ajoutés les 12 pré-tests téléphoniques menés par l'institut Link principalement en allemand. Pour cette enquête 31 interviews préliminaires ont été conduites.

179 Répartis globalement ainsi : 10% *NCS I*, 60% *NCS II* et 30% d'ajouts, de transformation ou de compléments.

Tableau 12 : Bilan des entretiens préliminaires (pré-tests)

Confessions	Effectués par l'ORS	Effectués par l'Institut Link	Total
Catholique romaine	4	2	6
Protestante réformée	4	3	7
Evangélique	3	2	5
Musulmane	4	2	6
Bouddhiste	1		1
Hindouiste		2	2
Témoins de Jehova	1		1
Mormon (LDS)	1		1
Scientologie	1		1
Autre groupe (NMR)		1	1
Total	19	12	31

Sources : *National Congregations Study*, NCS 2008 et Institut Link, 2008.

5 Le répondant

Poser les questions à un unique individu représentant de la communauté peut s'avérer problématique. Quelles sont les caractéristiques communautaires qui peuvent raisonnablement faire partie d'un compte-rendu d'un individu, certes en charge du groupe, mais isolé du reste de celui-ci ? Comment être assuré de la fiabilité et de la validité des réponses d'un seul informateur ? Trois réponses théoriques ont guidé nos choix.

1) La psychologie sociale fournit de nombreuses recherches démontrant que les personnes interrogées biaisent systématiquement leur perception des croyances et attitudes des autres par rapport aux leurs (Marks & Miller, 1987 ; Ross *et al.*, 1977). Ce biais est encore plus important quand on leur demande de décrire les valeurs d'un groupe (Mullen *et al.*, 1992). En conséquence, aucune question de valeurs, d'opinions et de croyance n'a été retenue pour le questionnaire.
2) Les recherches en sociologie des organisations tendent à montrer que les organismes ne partagent pas nécessairement, à l'interne, les mêmes buts, missions, cultures, identités et qu'elles manquent de cohésion (Scott, 2003). Les réponses de l'informateur découlent alors plutôt d'une interprétation de la situation complexe que sur la description de faits relatifs à l'organisation. Afin d'éviter un biais par une interprétation trop personnelle ou une retranscription des canons officiels, omettant ainsi la contestation

ou l'ambiguïté interne, les questions sélectionnées dans l'enquête ne comportent aucune considération sur les objectifs et la mission de la communauté investiguée.

3) Miller J. McPherson et Thomas Rotolo ont mesuré quatre dimensions, la taille, le sexe, la composition sociale et d'éducation, par trois méthodes différentes. Ils concluent que le rapport de la personne de référence est tout aussi fiable que les deux autres mesures (McPherson & Rotolo, 1995 : 1114). Les questions factuelles par une personne de référence sont fiables.

Ainsi, les questions sur la composition du groupe et ses membres ont été centrés sur des traits observables de la communauté et non sur sa « culture » et son « identité » car elles ont de fortes chances de correspondre à l'observation de terrain (Chaves *et al.*, 1999 : 465). C'est l'ensemble de ces différents aspects visibles qui fournissent des indices de la culture du groupe religieux local. Des faits observables, mesurables et visibles composent l'ensemble des questions fermées (98% des items).

6 Stratégie pour la collecte de données

Pour la collecte des données, une stratégie d'approche des responsables spirituels a été élaborée afin d'améliorer la réceptivité de l'enquête.

› Une lettre de soutien à l'enquête de la part de responsables de fédérations et d'Eglises ou d'associations faîtières.
› Un courrier (dans les trois langues nationales) présentant l'enquête envoyé quelques semaines avant le contact téléphonique.
› Un document FAQ libellé sous forme de questions – réponses, graphiquement attrayant, valorisant l'importance de la participation des responsables des communautés locales joint à l'envoi (Lavrakas, 1993).

7 L'échantillon

Un des points méthodologiques majeurs pour la conduite de l'enquête est l'échantillonnage à partir du premier recensement des communautés religieuses de Suisse. En effet, la liste exhaustive des différents groupes spirituels en activité nous permet de produire un échantillon représentatif du paysage religieux. A partir des codes OFS, par lesquels chaque entrée de notre liste était répertoriée, onze grandes strates confessionnelles ont été définies et appliquées à l'échantillon.

Le design de recherche prévoyait un échantillon théorique surreprésenté pour les groupes minoritaires dans des taux allant de deux à quatre. Le tableau 13 résume l'échantillon théorique avec les objectifs visés et l'échantillon réel avec les surreprésentations obtenues. Pratiquement, pour parvenir à sonder 1'000 communautés religieuses locales, nous avons prévu de tirer au sort 1800 groupes (échantillon cible) et 168 communautés supplémentaires de façon à constituer une base de réserve en cas de difficulté. Un pool de 1'968 adresses a été sélectionné de manière aléatoire, tout en respectant à la fois la représentativité des traditions et les choix de la surreprésentation. 1'714 unités ont finalement été contactées (base)[180].

8 Taux de réponse, de coopération, de contact et de refus

Pour l'enquête que nous avons menée, les taux rapportés pour la moyenne suisse sont extrêmement satisfaisants puisqu'ils s'élèvent à 71,8% de réponse, 79,9% de coopération, de 89,9% de contact pour seulement 7,2% de refus. Les coefficients présentés ci-dessous ont été sélectionnés à partir de définitions conformes aux standards définis par le *Council of American Survey Research Organizations (CASRO)* (Frankel, 1983) et par l'*American Assosiation for Public Opinion Research* (AAPOR, 2009)[181].

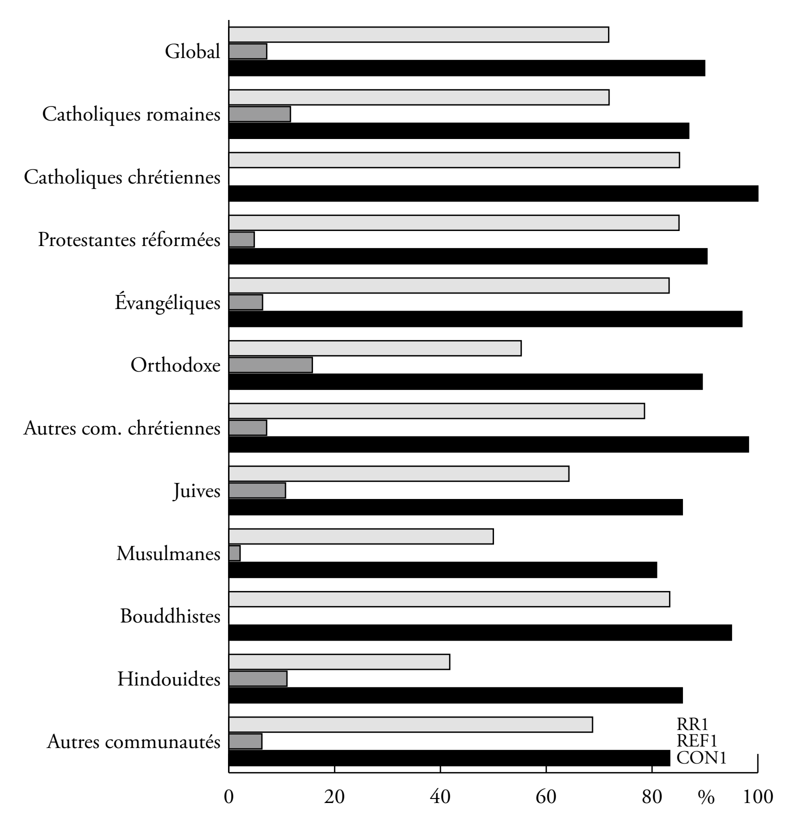
La figure 17 offre graphiquement une vue sur le bilan général, pour onze strates confessionnelles. Les taux de réponses (RR1), de contact (CON1) de refus (REF1) sont en colonnes cumulées.

On observe que le taux de réponse le plus bas est au-dessous de la barre des 50% avec celui des hindouistes à 41,75%. Les suivants sont aux alentours des 50% avec les communautés d'origine islamique (50%), puis les communautés chrétiennes orthodoxes (55%). Ces groupes sont caractérisés par une forte proportion de migrants arrivés ces vingt dernières années. La raison principale à ces différences est le problème de la langue (l'Institut Link n'interviewait que dans trois langues nationales : allemand, français, italien).

180 1'204 en allemand, 400 en français, 110 en italien.

181 Pour ces définitions, voir également : Groves (1989) ; Groves and Lyberg (1988) ; Hidiroglou *et al.* (1993) ; Massey (1995) ; Wiseman and Billington (1984).

Figure 17 : Pourcentage de réponse (RR1) de refus (REF1) et de contact (CON1) en 11 strates confessionnelles



Source : Rapport final d'interview par l'Institut Link, Lucerne 2009, calculé selon les standards de l'AAPOR, 2009.

9 Pondération des données

9.1 Pondérer la surreprésentation des groupes minoritaires

Le coefficient, *w1Cong,* est une pondération qui est l'inverse du taux d'échantillonnage (réel) présenté dans le tableau 13. Pour le plan de sondage, des objectifs de surreprésentation pour les groupes minoritaires (tableau 13, colonne « Taux d'échantillon cible ») avaient été établis. La pondération *w1Cong* permet d'obtenir une taille totale de l'échantillon correspondante au recensement pour chacune des onze catégories confessionnelles, il fournit la perspective selon les groupes locaux.

Tableau 13 : Echantillon théorique – échantillon réel (11 catégories)

Communautés (11 strates confessionnelles)	Recense-ment (nombre absolu)	Echantillon (nombre absolu)	Proportion recensement (%)	Proportion échantillon (%)	Taux d'échantil. cible	Taux d'échantil. réel
Catholiques romaines	1750	256	30.5	24.6	1	0.81
Catholiques chrétiennes	35	23	0.6	2.2	4	3.62
Protestantes réformées	1094	182	19.1	17.4	1	0.92
Evangéliques	1423	251	24.8	24.1	1	0.97
Chrétiennes orthodoxes	58	22	1.0	2.1	3	2.09
Autres com. chrétiennes	399	76	7.0	7.4	1	1.05
Juives	33	18	0.6	1.7	4	3.01
Musulmanes	315	66	5.5	6.3	3	1.16
Bouddhistes	142	50	2.5	4.8	2	1.94
Hindouistes	189	36	3.3	3.5	3	1.05
Autres com. religieuses	296	60	5.2	5.8	1	1.12
TOTAL	5734	1040	100.0	100.0		

Source : *National Congregations Study*, NCS 2008.

Au final, c'est un ensemble des 1040 interviews[182] effectuées par l'Institut *Link* qui représente l'échantillon réel des groupes questionnés (colonne « Echantillon (nombre absolu) »). L'objectif de surreprésentation des groupes minoritaires a pu être globalement respecté à l'exception des communautés musulmanes et hindouistes (colonne « Taux d'échantillonnage réel »)[183]. C'est à partir des rapports entre les deux tailles (taille théorique et taille réelle) présentées dans le tableau 13 que le fichier de données a pu être pondéré. Il a été calculé ainsi :

$$\frac{\frac{NStratRcensmt}{NtotRcensmt} \times ntotsample}{nStratsample} = w1Cong$$

182 L'institut *Link* nous a fait parvenir un fichier constitué de 1043 interviews, dont trois ont dû être retranchés, car un avait des réponses exclusivement constituées de « pas de réponse » et « je ne sais pas », un autre provenait d'une personne en charge simultanément de deux communautés religieuses avec des réponses qui passaient d'un groupe à l'autre et un troisième émanait d'une petite communauté monastique.

183 Pour ces deux dernières catégories, la liste complète des communautés répertoriées par le recensement a été épuisée. Finalement, on constate un léger dépassement de la représentation avec 0.8 point pour les musulmans et 0,2 point pour les hindous.

NStratRcensmt est le nombre de communautés recensées pour une des onze strates confessionnelles sur le nombre total de communautés recensées *(NtotRcensmt = 5734)* multiplié par le total d'entretiens effectués dans l'échantillon *(ntotsample = 1040)*. Le nombre obtenu est ensuite divisé par le total d'interviews réalisées dans cette confession *(nStratsample)* résultant sur le coefficient de pondération *(w1Cong)*.

9.2 Redressement

9.2.1 Contexte : les transformations paroissiales catholiques

Face au manque croissant de prêtres (Dubach, 1987), de nombreuses paroisses vont assurer leur stabilité en ayant recours à la stratégie du regroupement paroissial (Husistein, 2007). Ainsi, s'il existe effectivement 1'645 paroisses légales en Suisse, il ne demeure que 843 entités collectives en activité (des Unités pastorales ou des paroisses qui se partagent un même prêtre). Dans le recensement, les paroisses (corporations ecclésiastiques) avaient été listées, par conformité à la définition de l'enquête. Le tableau 14 récapitule les unités organisationnelles catholiques et leur équivalence en paroisses.

Tableau 14 : Nombre de paroisses selon les modèles organisationnels et coefficients de redressement correspondant

Modèle d'organisation de la paroisse interrogée	N unités en Suisse (2008)	N paroisses en Suisse (Recensement)	Ratio entre les niveaux
1. Paroisse locale	478	478	1
2. Unité pastorale	180	653	3,6
3. Paroisses réunies pastoralement	185	514	2,8
Total	843	1645	1,95

Sources : *National Congregations Study*, NCS 2008, Annuaires diocésains, 2008.

Pour le prêtre répondant qui rayonne sur plusieurs paroisses, la communauté locale est devenue une abstraction qu'il est difficile d'isoler en termes de salariés et de membres. A partir des listes paroissiales des six diocèses suisses, nous pourrons corriger les biais des réponses du prêtre.

9.2.2 Redressement du nombre de salariés

Le premier biais constaté est le nombre de salariés fourni par le prêtre. En effet, si sur le plan régional, le ou les prêtres travaillent effectivement à 100%, cela ne signifie pourtant pas que sur le plan de chaque paroisse locale, il y a un salarié travaillant à 100% ! Le chiffre produit par l'enquête *NCS* est à

2,24, alors qu'en Suisse, selon les données des annuaires diocésains il est de 1,18 (cf. tableau 14).

Grâce aux annuaires diocésains, qui indiquent très précisément combien de prêtres, diacres et assistants pastoraux sont rattachés à chaque paroisse, nous disposons d'une source fiable pour élaborer une nouvelle variable de contrôle. A partir de la comparaison de cette variable de contrôle fiable, nous avons pu établir, sur la base de la marge d'erreur, un coefficient de redressement pour les autres variables traitant du personnel salarié dans les paroisses catholiques romaines de Suisse. Ce coefficient *(CoefRed_STAFF)* de 0,28571429 a été appliqué aux réponses des 95 paroisses catholiques romaines (sur 256) ayant fourni des informations différentes de la variable de contrôle.

9.2.3 Redressement nombre des fidèles

Les questions portant sur le nombre de membres au sein des paroisses catholiques romaines ont rencontré le même type de problème que celui des salariés. En effet, lorsque les paroisses appartiennent à des unités régionales, en fournissant le nombre de personnes présentes lors de la dernière célébration, le chiffre du prêtre se basait sur le rassemblement dominical principal, réunissant les membres de plusieurs paroisses de la région. Pour obtenir un nombre de fidèles correspondant à la réalité paroissiale, nous avons redressé *(CoefRed_MEMBER)* les déclarations des prêtres selon le nombre de paroisses composant l'entité régionale (cf. tableau 15, colonne « ratio entre les niveaux »).

Avec les redressements effectués, le fichier procure des données comparables au niveau de l'unité locale. Les entités catholiques regroupant plusieurs paroisses sont ainsi corrigées. Le nombre de salariés et de fidèles est ramené ainsi à sa dimension locale, comme tous les autres groupes de l'échantillon.

Annexe 2
Correspondances entre les différents niveaux confessionnels utilisés dans l'étude

Tableau 15 : Nomenclatures des confessions, traditions et communautés religieuses – Codées selon la nomenclature des communautés religieuses de l'OFS (2010)[184] *et le secteur de légitimité institutionnelle*

Secteurs de légitimité	**Communautés en 11 niveaux confessionnels**	**Précisions**
« Institutions publiques » Communautés reconnues de droit public	Catholiques romaines Catholiques chrétiennes Protestantes réformées Juives	Catholiques romaines St-Pie X Missions catholiques Catholiques chrétiennes Eglises évangéliques réformées cantonales Juives
« Institutions privées » Communautés chrétiennes non reconnues	Evangéliques (libres)	Evangéliques classiques (fondées avant le XXe siècle) Evangéliques charismatiques (fondées depuis le XXe siècle) Evangéliques conservateurs (fondamentalistes)
	Autres com. chrétiennes	Communautés messianiques : Témoins de Jehova, Mormons, Adventistes Communautés néo-apostoliques Anglicanes Presbytériennes étrangères Via Cordis
	Chrétiennes orthodoxes	Eglise copte Eglise apostolique arménienne Orthodoxes de rites byzantins (grecque, serbe, russe, roumaine …) Syriaque

Continuation du tableau à la page suivante.

184 Dans la nomenclature OFS, il y a les communautés d'origines islamiques avec les bahaïs (d'origine chiite). Afin d'éviter toute confusion autour du terme islamique, nous avons préféré placer les bahaïes dans les autres communautés et garder le terme de musulmans pour les autres communautés issues de l'islam.

Continuation du tableau 15.

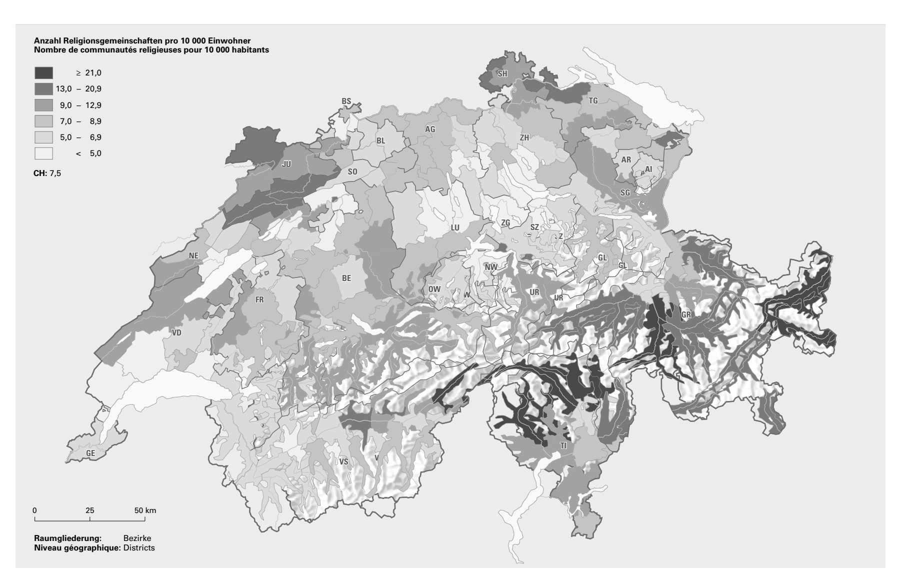
Secteurs de légitimité	Communautés en 11 niveaux confessionnels	Précisions
« Institutions naissantes » Communautés non chrétiennes	Juives	Orthodoxes Ultra-orthodoxes Réformistes *Conservatives* *Jewish Renewal* *Chabad Lubawitsch*
	Musulmanes	Sunnites : Malékite, Hanafite, Chafiite, Hanbalite Chiites Soufies Alévies
	Bouddhistes	Bouddhisme Vajrayana (Tibétain) Bouddhisme Theravada – Vipassana Bouddhisme Mahayana Bouddhisme Zen
	Hindouistes	Hindouistes* Temples hindouistes Yoga[a)]* Méditation transcendantale* Sikhs Néo-sikhisme*
	Autres communautés	Bahaïes Spirite* Théosophe* Néo-révélation* Rosicruciens* Science chrétienne* Scientologie Raëliens* Autres*
	« Milieu holistique »	Les courants marqués d'un * Pour le bouddhisme : communautés de méditation et d'enseignement autour d'un monastère ou d'un maître Pour l'hindouisme : tous les groupes à l'exception des communautés constituées autour de temples.

a) Pour le Yoga religieux pratiqué par les Suisses nous avons pris en compte les groupes qui font partie du Self *Realization Fellowship Center,* du *Sahaya Yoga,* de la *Yogaschule Yesudian-Haich,* de l'*Ananda Church of Self Realization* et du *Babaji's Krya Yoga.* Nous avons également tenu compte des groupes du *Mouvement du Satsang* dont font partie le *Shanga yoga* et le *Saajid Satsang.* En outre, il existe une dizaine de mouvements avec leurs groupes que nous avons classés, à l'instar de Schmid & Schmid et Humbert (Humbert 2004 ; Schmid & Schmid 2003) sous les « autres communautés hindoues », soit la *Shri Ram Chandra Mission,* le *Shri Chin Moy,* le *Siddha Yoga,* le *Satsang Amma,* la *Méditation Transcendantale,* le *Sathya Sai Baba,* le *Brahma Kumaris,* l'*Art of Living,* le mouvement *Osho-Rajneesh,* et le *Datta Yoga.*

Sources : Nomenclature OFS (2010), Favre (2006) et Cattacin *et al.* (2003).

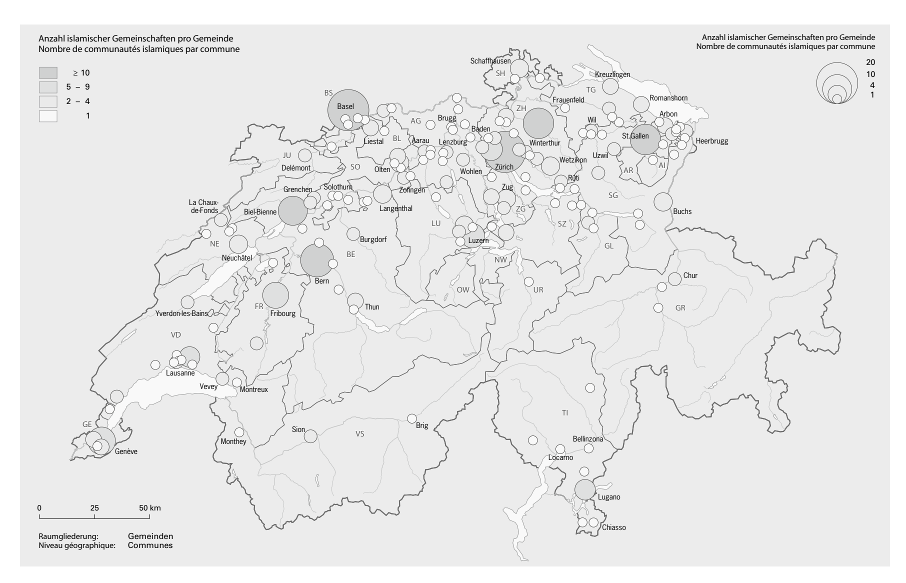
Annexe 3
Cartes analytiques du recensement des communautés religieuses

Carte 3 : Nombre de communautés pour 10'000 habitants par district



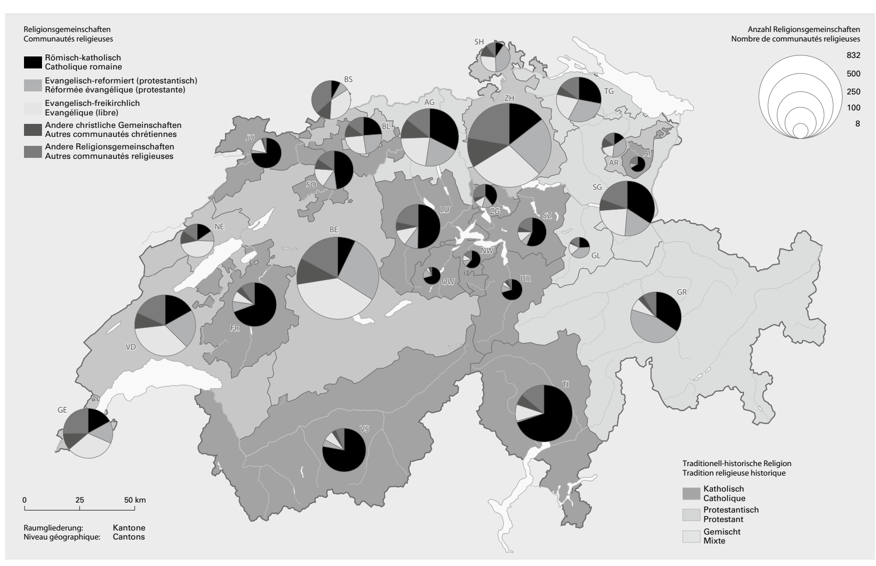
Source : *National Congregations Study*, NCS 2008 et *Nomenclature des communes*, OFS 2008.

Carte 4 : Nombre de groupes et associations musulmanes par commune



Source : *National Congregations Study*, NCS 2008 et *Nomenclature des communes*, OFS 2008.

Carte 5 : Pluralité religieuse des groupes par canton



Source : *National Congregations Study*, NCS 2008 et *Nomenclature des communes*, OFS 2008.

Index des figures, cartes et tableaux

Figures

Figure 1 :	Répartition confessionnelle des communautés religieuses	47
Figure 2 :	Part des paroisses selon la confession historique du canton	56
Figure 3 :	Pourcentage des communautés par tradition selon le type d'environnement géographique	58
Figure 4 :	Nombre de communautés religieuses par 10'000 habitants par canton classé selon le coefficient de régulation étatique	61
Figure 5 :	Moyennes des sources des revenus par communauté lors de la dernière année fiscale (en francs)	100
Figure 6 :	Statut du responsable selon le secteur de légitimité	101
Figure 7 :	Pourcentages de postes rémunérés affectés aux domaines d'activités	118
Figure 8 :	Pourcentage de femmes dans les différentes positions de la communauté	128
Figure 9 :	Positionnement des communautés selon la morphologie du culte	158
Figure 10 :	Morphologie du rituel selon deux axes de légitimation	162
Figure 11 :	Les confessions religieuses selon la morphologie du culte (ACP)	167
Figure 12 :	Ratio bassin (fidèles associés)/taille (fidèles réguliers)	184
Figure 13 :	Distribution des groupes par nombre de fidèles réguliers selon 11 strates confessionnelles	189
Figure 14 :	Pourcentage des communautés qui ont pris part à des célébrations œcuméniques ou interreligieuses l'année écoulée	223
Figure 15 :	Augmentation du caractère informel de la célébration religieuse	239
Figure 16 :	Concentration croissante du protestantisme américain	241
Figure 17 :	Pourcentage de réponse (RR1) de refus (REF1) et de contact (CON1) en 11 strates confessionnelles	252

Cartes

Carte 1 :	Communautés religieuses par communes politiques, 2008	51
Carte 2 :	Répartition géographique des communautés religieuses non chrétiennes par commune	52
Carte 3 :	Nombre de communautés pour 10'000 habitants par district	258
Carte 4 :	Nombre de groupes et associations musulmanes par commune	259
Carte 5 :	Pluralité religieuse des groupes par canton	259

Tableaux

Tableau 1 :	Socialisation informelle et formelle des adultes	92
Tableau 2 :	Indicateurs structurels de la sectorisation du champ des communautés religieuses	96
Tableau 3 :	Eléments composant l'échelle bureaucratique	113
Tableau 4 :	Nombre de salariés par communauté	117
Tableau 5 :	Eléments constitutifs de l'échelle des normes	136
Tableau 6 :	Pourcentage d'occurrence d'éléments principaux de la célébration religieuse	153
Tableau 7 :	Analyse de composantes principales	156
Tableau 8 :	Nombre de fidèles par communauté et par degré d'engagement	179
Tableau 9 :	Distribution de la taille de communautés (médiane)	187
Tableau 10 :	Pourcentage des fidèles d'une confession dans les 2% des communautés les plus grandes	190
Tableau 11 :	Synthèse des principales étapes d'adaptation du questionnaire	247
Tableau 12 :	Bilan des entretiens préliminaires (pré-tests)	249
Tableau 13 :	Echantillon théorique – échantillon réel (11 catégories)	253
Tableau 14 :	Nombre de paroisses selon les modèles organisationnels et coefficients de redressement correspondant	254
Tableau 15 :	Nomenclatures des confessions, traditions et communautés religieuses – Codées selon la nomenclature des communautés religieuses de l'OFS (2010) et le secteur de légitimité institutionnelle	256

Références bibliographiques

Adams J. (2007), « Stained Glass Makes the Ceiling Visible : Organizational Opposition to Women in Congregational Leadership », *Gender Society, 21* (1), 80–105.

Aiken M., Hage J. (1968), « Organizational Interdependence and Intra-Organizational Structure », *American Sociological Review, 33* (6), 912–930.

Aldrich H. E. (1979), *Organizations and environments*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall.

Aldrich H. E., Pfeffer J. (1976), « Environnements of Organizations », *Annual Review of Sociology, 2* (1), 79 – 105.

Altermatt U., Giroud C. (1994), *Le catholicisme au défi de la modernité : l'histoire sociale des catholiques suisses aux XIXe et XXe siècles*, Lausanne, Payot.

American Association for Public Opinion Research (2011), *Standard Definitions: Final Dispositions of Case Codes and Outcome Rates for Surveys*, 7e édition, AAPOR.

Amiotte-Suchet L. (2006), Pratiques pentecôtistes et dévotion mariale : Analyse comparée de mode de mise en présence du divin, Section des Sciences religieuses, Paris, Ecole Pratique des Hautes Etudes, (Thèse).

Amiotte-Suchet L. (2010), « Les hospitaliers de Lourdes : une communauté événementielle ? », in Sainsaulieu I. (dir.) *et al*, *Faire communauté en société. Dynamique des appartenances collectives*, Rennes, PUR, 75–88.

Ammerman N. T. (1994a), « Denominations : Who and What Are We Studying ? », in Mullin R. B. (dir.) *et al*, *Reimagining Denominationalism : Interpretive Essays*, Oxford, Oxford University Press, 111–133.

Ammerman N. T. (1994b), « Telling Congregational Stories », *Review of Religious Research, 35* (4), 289–301.

Ammerman N. T. (1997), *Congregation and Community*, New Brunswick, Rutgers University Press.

Ammerman N. T. (2001), « Studying Denominations : Challenges for a New Century », *Journal of Presbyterian History, 79* (3), 183–197.

Ammerman N. T. (2005), *Pillars of Faith : American Congregations and their Partners*, Berkeley, University of California Press.

Andersen H. C. (1988), *A Poet's Bazaar : a Journey to Greece, Turkey & up the Danube*, New York, M. Kesend Pub [1846].

Anderson S. L., Martinez J. H., Hoegeman C., Adler G., Chaves M. (2008), « Dearly Departed : How Often Do Congregations Close ? », *Journal for the Scientific Study of Religion, 47* (2), 321–328.

Babey N., Giauque D. (2009), *Management urbain : essai sur le mimétisme et la différenciation*, Québec, Presses de l'Université Laval.

Badaracco C. H. (2009), « Opus Dei and the Role of the Media in Constructing Fundamentalist Identity », in Hoover S. M. et al (dir.)., *Role of the Media in Constructing Fundamentalist Identity*, London, Continuum, 142–156.

Bankston III C. L., Zhou M. (2000), « *De Facto* Congregationalism and Socioeconomic Mobility in Laotian and Vietnamese Immigrant Communities : A Study of Religious Institutions and Economic Change », *Review of Religious Research, 41* (4), 453–470.

Bashkim I. (2009), « Les diasporas musulmanes des Balkans en Suisse », in Schneuwly Purdie M. et al. (dir.), *Musulmans d'aujourd'hui. Identités plurielles en Suisse*, Genève, Labor et Fides, 37–52.

Basset J.-C. (1996), *Le dialogue interreligieux : chance ou déchéance de la foi ?*, Paris, Cerf.

Bastide R. (1975), *Le sacré sauvage et autres essais*, Paris, Payot.

Battegay A. (1992), « L'actualité de l'immigration dans les villes françaises : la question des territoires ethniques », *Revue européenne de migrations internationales*, 83–100.

Baubérot A., Bourillon F. (dir.) (2009), *Urbaphobie. La détestation de la ville aux XIXe et XXe siècles*, Paris, Bière.

Baubérot J. (1991), « De la femme protestante », in Duby G. et al. (dir.), *Histoire des femmes en Occident*, Paris, Plon, 15–32.

Baum J. A. C. (1996), « Organizational Ecology », in Clegg S. et al. (dir.), *Handbook of Organization Studies*, London, Sage Publications, 77–114.

Baum J. A. C., Singh J. V. (1994), « Organizational Niches and the Dynamics of Organizational Mortality », *The American Journal of Sociology, 100* (2), 346–380.

Baumann C. P. (dir.) (2000), *Religionen in Basel-Stadt und Basel-Landschaft*, Basel, Manava-Verlag.

Baumann M. (2009), « Templeisation : Continuity and Change of Hindu Traditions in Diaspora », *Journal of Religion in Europe, 2* (2), 149–179.

Baumann M. (2009), « Dieux, gourous, esprits et âmes : les traditions hindoues en Suisse », in Baumann M. et al. (dir.), *La nouvelle Suisse religieuse. Risques et chances de sa diversité*, Genève, Labor et Fides, 230–245.

Baumann M. (2012), « Les collectivités religieuses en mutation », in Bochinger C. et al. (dir.), *Religions, Etat et société. La Suisse entre sécularisation et diversité religieuse*, Zürich, NZZ Verlag, 21–74.

Baumann M., Luchesi B., Wilke A. (dir.) (2003), *Tempel und Tamilen in zweiter Heimat*, Würzburg, Ergon.

Baumann M., Stolz J. (dir.) (2009), *La nouvelle Suisse religieuse. Risques et chances pour sa diversité*, Genève, Labor et Fides.

Becci I. (2001), « Entre pluralisation et régulation du champ religieux : premiers pas vers une approche en termes de médiations pour la Suisse », *Social compass, 48* (1), 21–36.

Becker P. E. (1998), « Congregational Models and Conflict. A study of How Institutions Shape Organizational Process », in Demerath III N. J. et al. (dir.), *Sacred Companies : Organizational Aspects of Religion and Religious Aspects of Organizations*, Oxford, Oxford University Press, 231–251.

Behling O., Law K. S. (2000), *Translating Questionnaires and other Research Instruments : Problems and Solutions*, London, Sage Publications.

Behloul S. M. (2005), « Religionpluralismus : europäischer ‹ Normal- › oder ‹ Notfall › ? Muslimische Migranten in der Schweiz und die Einbettung in den öffentlichen Raum », in Baumann M. et al. (dir.), *Religiöser Pluralismus. Empirische Studien und analytische Perspektiven*, Bielefeld, Transcript, 145–169.

Bellanger F. (2003), « Le statut des minorités religieuses en Suisse », *Archives de sciences sociales des religions, 121*, 87–99.

Bennani-Chraïbi M., Nedjar S., Mesgarzadeh S. (2011), *L'émergence d'acteurs associatifs musulmans dans la sphère publique en Suisse*. Berne : Fonds national suisse

Berger P. L. (1954), « The Sociological Study of Sectarianism », *Social Research, 2* (1), 467–485.

Berger P. L. (1967), *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*, London, Doubleday.

Berger P. L., Luckmann T. (1996), *La construction sociale de la réalité*, Paris, Armand Colin [1966].

Bernhardt R. (2009), « Les Eglises réformées en Suisse », in Baumann M. et al. (dir.), *La nouvelle Suisse religieuse. Risque et chances de sa diversité*, Genève, Labor et Fides, 121–133.

Bernoux P. (2009), *La Sociologie des organisations initiation théorique suivie de douze cas pratiques*, Paris, Seuil [1985].

Beyerlein K., Chaves M. (2003), « The Political Activities of Religious Congregations in the United States », *Journal for the Scientific Study of Religion, 42* (2), 229–246.

Blanc O., Reymond B. (1986), *Catholiques et protestants dans le Pays de Vaud : histoire et population 1536–1986*, Genève, Labor et Fides.

Blau J. R., Land K. C., Redding K. (1992), « The Expansion of Religious Affiliation : An Explanation of the Growth of Church Participation in the United States 1850–1930 », *Social Science Research, 21* (4), 329–352.

Blau P. M. (1963), *The Dynamics of Bureaucracy*, Chicago, University of Chicago Press.

Blau P. M. (1994), *The Organization of Academic Work*, New Brunswick, Transaction Publishers.

Bleisch P., Rey J., Stoffel B., Walser K. (2005), Eglises, appartements, garages. La diversité des communautés religieuses à Fribourg, Fribourg, Academic Press.

Bobineau O. (2005), *Dieu change en paroisse. Une comparaison franco-allemande*, Rennes, PUR.

Bochinger C. (dir.) (2012), *Religions, Etat et société. La Suisse entre sécularisation et diversité religieuse*, Zurich, NZZ Verlag.

Boltanski L., Chiva I., Deluz A. (dir.) (1966), *Le bonheur suisse*, Paris, Minuit.

Borras A. (2005), « La paroisse, et au-delà… », *Etudes, 6* (402), 783 à 793.

Boudon R., Bourricaud F. (dir.) (1994), *Dictionnaire critique de la sociologie*, Paris, PUF [1982].

Boulard F. (1954), *Premiers itinéraires en sociologie religieuse*, Paris, Editions Ouvrières.

Bourdieu P. (1979), *La distinction : critique sociale du jugement*, Paris, Minuit.

Bourdieu P. (1987), « espace social et pouvoir symbolique », in *Choses dites*, Paris, Minuit, 147–166.

Bourget A. (14 avril 2005), « Les paroissiens de Röschenz défient leur évêque », Genève, *Le Temps*.

Bovay C. (2004), *Le paysage religieux en Suisse*, Neuchâtel, Office fédéral de la statistique.

Bréchon P. (2008), « La religiosité des Européens : diversité et tendances communes », *Politique européenne, 24* (1), 21–41.

Bréchon P. (dir.) (2010), *L'individualisation des valeurs*, Paris, A. Colin.

Brint S., Karabel J. (1991), « Institutional Origins and Transformations : The Case of American Community Colleges », in Powell W. W. et al. (dir.), *The New institutionalism in organizational analysis*, Chicago, University of Chicago Press, 337–360.

Brocher E. (1899), *Notice sur l'Eglise évangélique libre de Genève publiée à l'occasion du cinquantenaire de sa fondation*, Genève, Labarthe.

Brown A. D. (1994), « Politics, Symbolic Action and Myth Making in Pursuit of Legitimacy », *Organization Studies, 15* (6), 861–878.

Brown A. D. (1998), « Narrative, Politics and Legitimacy in an IT Implimentation », *Journal of Management Studies, 35* (1), 35–58.

Brown R. K. (2006), « Racial Differences in Congregation-Based Political Activism », *Social Forces, 84* (3), 1581–1604.

Bruce D. A., Sterland S. J. R., Brookes N. E., Escott P. (2006), « An International Survey of Congregations and Worshipers : Methodology and Basic Comparisons », *Journal of Beliefs & Values, 27* (1), 3–12.

Bruce S. (1990), *A House Divided : Protestantism, Schism, and Secularization*, London, Routledge.

Bruce S. (1999), *Choice and Religion : A Critique of Rational Choice Theory*, Oxford, Oxford University Press.

Bruce S. (2006), « Les limites du « marché religieux » », *Social compass, 53* (1), 33–48.

Bühler E., Heye C. (2005), *Avancée et stagnation dans la problématique de l'égalité entre hommes et femmes de 1970 à 2000*, Neuchâtel, Office fédéral de la statistique.

Campiche R. J. (1968), *Urbanisation et vie religieuse : une analyse sociologique de l'influence de l'urbanisation sur la vie et le comportement religieux des habitants du secteur lausannois de Sévelin*, Lausanne, Payot.

Campiche R. J. (1993), « Individualisation du croire et recomposition de la religion », *Archives de sciences sociales des religions, 81* (81), 117–131.

Campiche R. J. (1996a), « Dilution ou recomposition des identités confessionnelles en Suisse », in Davie G. et al. (dir.), *Identités religieuses en Europe*, Paris, La Découverte.

Campiche R. J. (1996b), « La religion : frein à l'égalité hommes/femmes ? », *Archives de sciences sociales des religions, 95* (1), 5–9.

Campiche R. J. (1996c), « Religion, statut social et identitté féminine », *Archives des sciences sociales des religions, 95* (1), 69–94.

Campiche R. J. (1998), « Religion et égalité : un rapport ambivalent », in Ballmer-Cao T.-H. et al. (dir.), *Hommes/Femmes. Métamorphoses d'un rapport social*, Genève, Georg, 25–37.

Campiche R. J. (2003a), « L'Etat peut-il se désintéresser de la religion ? Les relations Eglises-Etat : point de vue sociologique », *Cahier de l'Annuaire suisse de droit ecclésial, 4*, 121–133.

Campiche R. J. (2003b), « La régulation de la religion par l'Etat et la production du lien social », *Archives de sciences sociales des religions, 121*, 5–18.

Campiche R. J. (2007), « La régulation plurielle du religieux en modernité tardive », in Bastian J.-P. et al. (dir.), *Pluralisation religieuse et logique de marché*, Bern, Peter Lang, 193–201.

Campiche R. J. (2010), *La religion visible : pratiques et croyances en Suisse*, Lausanne, Presses polytechniques et universitaires romandes.

Campiche R. J. (dir.) (2004), *Les deux visages de la religion : fascination et désenchantement*, Genève, Labor et Fides.

Campiche R. J., Baatard F., Vincent G., Willaime J.-P. (1990), *L'exercice du pouvoir dans le protestantisme : les conseillers de paroisse de France et de Suisse romande*, Genève, Labor et Fides.

Campiche R. J., Dubach A., Bovay C., Krüggeler M., Voll P. (1992), *Croire en Suisse(s) : analyse des résultats de l'enquête menée en 1988/1989 sur la religion des Suisses*, Lausanne, L'Âge d'homme.

Capitani F. (2004), « Vie et mort de l'Ancien Régime 1648–1815 », in Im Hof U. et al. (dir.), *Nouvelle histoire de la Suisse et des Suisses*, Lausanne, Payot, 423–496.

Carrier H. (1967), « Dépendances et libertés de l'homme moderne. Aperçus sociologiques », in Pin E. et al. (dir.), *Essais de sociologie religieuse*, Paris, SPES, 569 – 587.

Carroll J. W., Hargrove B., Lummis A. T. (1983), *Women of the Cloth : a New Opportunity for the Churches*, San Francisco, Harper & Row.

Cattacin S., Famos C. R., Duttwiler M., Mahning H. (dir.) (2003), Etat et religion en Suisse *: luttes pour la reconnaissance, formes de reconnaissance*, Berne, Commission fédérale contre le racisme.

Certeau de M. (2003), *La faiblesse de croire*, Paris, Seuil.

Chaves M. (1993a), « Denominations as Dual Structures : An Organizational Analysis », *Sociology of Religion, 54* (2), 147–169.

Chaves M. (1993b), « Intraorganizational Power and Internal Secularization in Protestant Denominations », *The American Journal of Sociology, 99* (1), 1–48.

Chaves M. (1996), « Ordaining Women : The Diffusion of an Organizational Innovation », *The American Journal of Sociology, 101* (4), 840–873.

Chaves M. (1997a), *Ordaining women : culture and conflict in religious organizations*, Cambridge, Harvard University Press.

Chaves M. (1997b), « The Symbolic Significance of Women's Ordination », *The Journal of Religion, 77* (1), 87–114.

Chaves M. (1999a), *How do we Worship ?*, Bethesda, Alban Institute.

Chaves M. (1999b), « Religious Congregations and Welfare Reform : Who Will Take Advantage of ‹Charitable Choice› ? », *American Sociological Review, 64* (6), 836–846.

Chaves M. (2002), « Religious Organizations : Data Resources and Research Opportunities », *The American Behavioral Scientist, 45* (10), 1523–1549.

Chaves M. (2003), « Debunking Charitable Choice : The Evidence Doesn't Support the Political Left or Right », *Stanford Social Innovation Review*, 27–36.

Chaves M. (2004), *Congregations in America*, Cambridge, Harvard University Press.

Chaves M. (2006), « All Creatures Great and Small : Megachurches in Context », *Review of Religious Research, 47* (4), 329–346.

Chaves M. (2011), *American Religion : Contemporary Trends*, Princeton, Princeton University Press.

Chaves M., Anderson S. L. (2008), « Continuity and Change in American Congregations : Introducing the Second Wave of the National Congregations Study », *Sociology of Religion, 69* (4), 415–440.

Chaves M., Cann D. E. (1992), « Regulation, Pluralism, and Religious Market Structure : Explaining Religion's Vitality », *Rationality and Society, 4* (3), 272–290.

Chaves M., Konieczny M. E., Kraig B., Barman E. (1999), « The National Congregations Study : Background, Methods and selected results », *Journal for the Scientific Study of Religion, 38* (4), 458–477.

Chaves M., Montgomery J. D. (1996), « Rationality and the Framing of Religious Choices », *Journal for the Scientific Study of Religion, 35* (2), 128–144.

Chaves M., Stephens L., Galaskiewicz J. (2004), « Does Government Funding Suppress Nonprofits' Political Activity ? », *American Sociological Review, 69* (2), 292–316.

Chaves M., Tsitsos W. (2001), « Congregations and Social Services : What They Do, How They Do It, and with Whom », *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly, 30* (4), 660–683.

Chaves M., Wineburg B. (2009), « Did the Faith-Based Initiative Change Congregations ? », *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly, 39* (2), 343–355.

Christensen S., Molin J. (1995), « Origin and Transformation of Organization : Institutional Analysis of the Danish Red Cross », in Scott W. R. (dir.) *et al*, *The Institutional Construction of Organizations : International and Longitudinal Studies*, London, Sage Publications, 67–90.

Clark D. (1977), *Basic Communities. Towards an Alternative Society*, Londres, SPCK.

Cnaan R. A. (2002), *The invisible caring hand : American congregations and the provision of welfare*, New York, New York University Press.

Cnaan R. A., Boddie S. (2001), « Philadelphia Census of Congregations and Their Involvement in Social Service Delivery », *Social Service Review, 75* (4), 559–580.

Cohen M. (dir.) (2004), *Les transformations de l'autorité religieuse*, Paris, L'Harmattan.

Concile Vatican II. (1965), *Nostra Aetate. Déclaration sur les relations de l'Eglise avec les religions non chrétiennes*, Rome, Vatican.

Conrad F., Blair J., Tracy E. (2000), « Verbal Reports are Data ! A Theoretical Approach to Cognitive Interviews », in Conrad F. (dir.) *et al, Proceedings of the 1999 Federal Committee on Statistical Metholodology Research Conference*, Washington, Office of Management and Budget.

Cossy C. (15 novembre 2007), « L'évêque de Bâle, Kurt Koch, s'en prend à la justice des hommes et provoque un tollé », Genève, *Le Temps*.

Cossy C. (30 septembre 2008), « L'évêque Koch et le curé rebelle se réconcilient », Genève, *Le Temps*.

Courcy R. (1999), « La paroisse et la modernité. Lieu fondateur et arguments actualisés », *Archives de sciences sociales des religions, 107* (1), 21–39.

Cox H. G. (1968), *La cité séculière : essai théologique sur la sécularisation et l'urbanisation*, Tournai, Casterman.

Cox H. G. (1995), *Retour de Dieu : voyage en pays pentecôtiste*, Paris, Desclée de Brouwer.

Cox H. G. (2009), *The Future of Faith*, New York, Harper Collins.

Crozier M., Friedberg E. (1977), *L'acteur et le système : les contraintes de l'action collective*, Paris, Seuil.

D'Agostino P. R. (2000), « Catholic Planning for a Multicutural Metropolis, 1982–1996 », in Livezey L. et al. (dir.), *Public Religion and Urban Transformation : Faith in the City*, New York, New York University Press, xiii, 364 p.

D'Andrade R. G. (1995), *The Development of Cognitive Anthropology*, New York, Cambridge University Press.

D'Aquin T. (1985), *Somme théologique, Tome 3*, Paris, Cerf.

David P. A. (1985), « Clio and the Economics of QWERTY », *The American Economic Review, 75* (2), 332–337.

Deephouse D. L., Suchman M. C. (2008), « Legitimacy in Organizational Institutionalism », in Greenwood R. et al. (dir.), *The Sage handbook of Organizational Institutionalism*, London, Sage Publications, 49–77.

DeMaio T. J., Landerth A. (2004), « Cognitive Interviews : Do Different Methods Produce Different Results ? », in Presser S. et al. (dir.), *Methods for Testing and Evaluating Survey Questionnaire*, Hoboken, John Wiley & Sons.

Demerath III N. J., Peter D. H., Terry S., Williams R. H. (dir.) (1998), *Sacred Companies : Organizational Aspects of Religion and Religious Aspects of Organizations*, Oxford, Oxford University Press.

Desplanques G., Tabard N. (1991), « La localisation de la population étrangère », Economie et statistique, 242, 51–62.

Desrosières A. (1997), « A quoi sert une enquête : biais, sens et traduction », *Genèses, 29* (1), 120–122.

DiMaggio P. J. (1991), « Constructing an Organizational Field as a Professional Project : U.S. Art Museums, 1920–1940 », in Powell W. W. et al. (dir.), *The New institutionalism in organizational analysis*, Chicago, University of Chicago Press, 267–292.

DiMaggio P. J. (1997), « Culture and Congnition », *Annual Review of Sociology, 23* (1), 263–288.

DiMaggio P. J. (1998), « The Relevance of Organization Theory to the Study of Religion », in Demerath III N. J. et al. (dir.), *Sacred Companies : Organizational Aspects of Religion and Religious Aspects of Organizations*, Oxford, Oxford University Press, 7–20.

DiMaggio P. J., Powell W. W. (1983), « The Iron Cage Revisited : Institutional Isomorphism and Collective Rationality in Organizational Fields », *American Sociological Review, 48* (2), 147–160.

DiMaggio P. J., Powell W. W. (1991), « Introduction », in Powell W. W. et al. (dir.), *The New Institutionalism in Organizational Analysis*, Chicago, University of Chicago Press, 1–38.

Dobbelaere K. (1981), « Secularization : A Multi-Dimensional Concept », *Current Sociology, 29* (2), 3–153.

Dorais L. J. (2007), « Faith, Hope and Identity : Religion and the Vietnamese Refugees », *Refugee Survey Quarterly, 26* (2), 57–68.

Dougherty K. D., Huyser K. R. (2008), « Racially Diverse Congregations : Organizational Identity and the Accommodation of Differences », *Journal for the Scientific Study of Religion, 47* (1), 23–44.

Douglas M. (1999), *Comment pensent les institutions*, Paris, La Découverte.

Douglass H. P. (1927), *The Church in the Changing City Case Studies Illustrating Adaptation*, New York, G.H. Doran.

Douglass H. P., Brunner E. d. S. (1935), *The Protestant Church as a Social Institution*, New York, Russell and Russell.

Dubach A. (dir.) (1987), *Gemeinden ohne Pfarrer am Ort. Ergebnisse einer Untersuchung in Schweizer Pfarreien*, Zürich, NZN Buchverlag.

Durkheim E. (1968), *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris, PUF [1912].

Ebaugh H. R., O'Brien J., Chafetz J. S. (2000), « The Social Ecology of Residential Patterns and Membership in Immigrant Churches », *Journal for the Scientific Study of Religion, 39* (1), 107–116.

Ebaugh H. R., Pipes P. F., Chafetz J. S., Daniels M. (2003), « Where's the Religion ? Distinguishing Faith-Based from Secular Social Service Agencies », *Journal for the Scientific Study of Religion, 42* (3), 411–426.

Eglise évangélique libre de Genève (1982), *Constitution*, Genève, EELG (modifiée 2011).
Ekelund R. B., Hébert R. F., Tollison R. D. (2006), *The Marketplace of Christianity*, Cambridge, MIT Press.
Ellul J. (1965), *LVIIIe Synode national, Nantes 30 avril – 3 mai 1965*, Cahors, Eglise Réformée de France.
Emery J.-C. (30.03.2006), « Nouvelle déferlante religieuse : la méga-Eglise International Christian Fellowship (ICF) décolle en Suisse romande », *Le courrier*.
Farnsley A. E., II. (2000), « Congregations, Local Knowledge, and Devolution », *Review of Religious Research 42* (1), 96–110.
Fath S. (2000), « La prédication féminine en protestantisme évangélique. Le non-conformisme à l'épreuve », *Hokhma, 74*, 23–60.
Fath S. (2008), *Dieu XXL : la révolution des « megachurches »*, Paris, Autrement.
Fath S. (dir.) (2003), *La diversité évangélique*, Cléon d'Andran, Excelsis.
Favre O. (2006), Eglises évangéliques de Suisse *: origines et identités*, Genève, Labor et Fides.
Favre O., Stolz J. (2009), « L'émergence des évangéliques en Suisse. Implantation, composition socioculturelle et reproduction de l'évangélisme à partir des données du recensement 2000 », *Revue suisse de sociologie, 35* (3), 453–477.
Favre O., Stolz J. (2009), « Les évangéliques : des chrétiens convaincus dans un monde de plus en plus sécularisé », in Baumann M. et al. (dir.), *La nouvelle Suisse religieuse. Risques et chances pour sa diversité*, Genève, Labor et Fides, 134–150.
Fer Y. (2007), « Pentecôtisme et modernité urbaine : Entre déterritorialisation des identités et réinvestissement symbolique de l'espace urbain », *Social compass, 54* (2), 201–210.
Fer Y. (2010), *L'offensive évangélique : voyage au coeur des réseaux militants de « Jeunesse en Mission »*, Genève, Labor et Fides.
Fichter J. H. (1951), *Dynamics of a City Church, Southern Parish*, Chigago, The University Press.
Fichter J. H. (1954), *Social Relations in the Urban Parish*, Chicago, University of Chicago Press.
Finke R. (1990), « Religious Deregulation : Origins and Consequences », *Journal of Church and State, 32*, 609–626.
Finke R., Stark R. (1989), « Evaluating the Evidence : Religious Economies and Sacred Canopies », *American Sociological Review, 54* (6), 1054–1056.
Finke R., Stark R. (1998), « Religious Choice and Competition », *American Sociological Review, 63* (5), 761–766.
Finke R., Stark R. (2006), *The Churching of America, 1776–2005 : Winners and Losers in our Religious Economy*, New Brunswick, Rutgers University Press.
Flanagan K., Jupp P. C. (dir.) (2007), *A Sociology of Spirituality*, Hampshire, Ashgate.
Flauss-Diem J. (dir.) (2005), *Secret, religion, normes étatiques*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg.
Forsyth B. H., Kudela M. S., Levin K., Lawrence D., Willis G. B. (2007), « Methods for Translating an English-Language Survey Questionnaire on Tobacco Use into Mandarin, Cantonese, Korean, and Vietnamese », *Field Methods, 19* (3), 264–283.
Fournier A. (7 septembre 2007), « La victoire du curé Sabo sur l'évêque de Bâle », Genève, *Le Temps*.
France A. (1893), *La Rôtisserie de la reine Pédauque*, Paris, Calmann-Lévy.

Frankel L. R. (1983), « The Report of the Council of American Survey Research Organizations (CASRO) Task Force on Response Rates », in Wiseman F. et al. (dir.), *Improving Data Quality in a Sample Survey*, Cambridge, Marketing Science Institute.

Friedland R., Alford R. R. (1991), « Bringing Society Back In : Symbols, Practices, and Institutional Contradictions. », in Powell W. W. et al. (dir.), *The New Institutionalism in Organizational Analysis*, Chicago, University of Chicago Press, 232–263.

Gerber E. R., Wellens T. R. (1997), « Perspectives on Pretesting : ‹Cognition› in the Cognitive Interview ? », *Bulletin de Méthodologie Sociologique, 55* (1), 18–39.

Giauque D. (2010), « Nouvelle gestion publique : abattre la bureaucratie pour mieux la renouveler », *Les politiques sociales* (1&2), 57–66.

Giauque D., Emery Y. (2003), *Sens et paradoxes de l'emploi public au XXIe siècle*, Lausanne, Presses polytechniques et universitaires romandes.

Gisel P. (2007), *Qu'est-ce qu'une religion ?*, Paris, Vrin.

Gisel P. (dir.) (2009), *Les constellations du croire : dispositifs hérités, problématisations, destin contemporain*, Genève, Labor et Fides.

Gish A. (1979), *Living in Christian Community*, Scottdale, Herald Press.

Goffman E. (1973), *La mise en scène de la vie quotidienne. 2. Les relations en public*, Paris, Minuit.

Goffman E. (1974), *Les rites d'interaction*, Paris, Minuit.

Goldschmidt D. (1959), « Zur Religionssoziologie in der Bundesrepublik Deutschland », *Archives des sciences sociales des religions*, 53–70.

Gonzalez P., Buckler A. (2011), « Introduction : La planète évangélique », *Perspectives Missionnaires, 62* (2), 5–17.

Gonzalez P., Monnot C. (2008), « Témoigner de son pâtir et de l'agir de Dieu : les épreuves d'une communauté charismatique », in Gisel P. et al. (dir.), *Le corps, lieu de ce qui nous arrive : approches anthropologiques, philosophiques, théologiques*, Genève, Labor et Fides, 60–87.

Grafmeyer Y., Dansereau F. (dir.) (1996), *Trajectoires familiales et espaces de vie en milieu urbain*, Lyon, PUL.

Grandjean M., Scholl S. (dir.) (2010), *L'Etat sans confession. La laïcité à Genève (1907) et dans les contextes suisse français*, Genève, Labor et Fides.

Granovetter M. (2008), *Sociologie économique*, Paris, Seuil.

Groves R. M. (1989), *Survey Errors and Survey Costs*, Hoboken, John Wiley & Sons.

Groves R. M., Lyberg L. E. (1988), « An Overview of Nonresponse Issues in Telephone Survey », in Groves R. M. et al. (dir.), *Telephone Survey Methodology*, Hoboken, John Wiley & Sons.

Gruau M. (1999), *L'homme rituel : anthropologie du rituel catholique français. Essai d'une ethnologie de l'intérieur*, Paris, Métailié.

Guest M., Tusting K., Woodhead L. (2004), *Congregational Studies in the UK : Christianity in a Post-Christian Context*, Alderdhot, Ashgate.

Gutwirth J. (1970), *Vie juive traditionnelle. Ethnologie d'une communauté hassidique*, Paris, Minuit.

Guyot Y. (2005), Femme pasteur. En ligne : http ://www.pasteurweb.org/fc/VieChretienne/FemmePasteur.htm (consulté, le 25 août 2010).

Haag M. (1996), « Statut des femmes dans les organisations religieuses : l'exemple de l'accès au pouvoir clérical », *Archives des sciences sociales des religions*, 47–67.

Hadaway C. K., Marler P. L. (2005), « How Many Americans Attend Worship Each Week ? An Alternative Approach to Measurement », *Journal for the Scientific Study of Religion, 44* (3), 307–322.

Hannan M. T., Carroll G. (1992), *Dynamics of organizational populations : density, legitimation, and competition*, Oxford, Oxford University Press.

Hannan M. T., Carroll G. R., Polos L. (2003), « The Organizational Niche », *Sociological Theory, 21* (4), 309–340.

Hannan M. T., Freeman J. (1977), « The Population Ecology of Organizations », *The American Journal of Sociology, 82* (5), 929–964.

Hannan M. T., Freeman J. (1989), *Organizational Ecology*, Cambridge, Harvard University Press.

Harris M. (1998a), *Organizing God's work : Challenges for Churches and Synagogues*, Basingstoke, Macmillan Press.

Harris M. (1998b), « Religious Congregations as Nonprofit Organizations. Four English Case Studies », in Demerath III N. J. et al. (dir.), *Sacred Companies : Organizational Aspects of Religion and Religious Aspects of Organizations*, Oxford, Oxford University Press, 307–318.

Harris M. (1998c), « A Special Case of Voluntary Associations ? Towards a Theory of Congregational Organization », *The British Journal of Sociology, 49* (4), 602–618.

Harris M., Halfpenny P., Rochester C. (2003), « A Social Policy Role for Faith-Based Organisations ? Lessons from the UK Jewish Voluntary Sector », *Journal of Social Policy, 32* (01), 93–112.

Harris M., Hutchison R., Cairns B. (2005), « Community-Wide Planning for Faith-Based Service Provision : Practical, Policy, and Conceptual Challenges », *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly, 34* (1), 88–109.

Hawley A. (1968), « Human ecology », in Sills D. L. et al. (dir.), *International Encyclopedia of the Social Sciences*, New York, Macmillan, 328–337.

Heelas P., Woodhead L. (2005a), « Kendal, Cumbria : a Spiritual Laboratory », *CeNtre-WoRds, 4*, 17–26.

Heelas P., Woodhead L. (dir.) (2005b), *The Spiritual Revolution : why Religion is Giving Way to Spirituality*, London, Blackwell.

Hervieu-Léger D. (1975), « Providence. Naissance d'une paroisse catholique charismatique », *Archives de sciences sociales des religions, 40* (1), 266–267.

Hervieu-Léger D. (1986), *Vers un nouveau christianisme ?: introduction à la sociologie du christianisme occidental*, Paris, Cerf.

Hervieu-Léger D. (1999), *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Paris, Flammarion.

Hervieu-Léger D. (2003), *Catholicisme, la fin d'un monde*, Paris, Bayard.

Hervieu-Léger D. (2010), « Le partage du croire religieux dans des sociétés d'individus », *L'Année sociologique, 60* (1), 41–62.

Heubi P.-A. (juin 2010), « La pseudo-unité protestante vaut bien un stade », *La Vie protestante Neuchâtel – Berne – Jura,* 1–3.

Hidiroglou M. A., Drew J. D., Gray G. B. (1993), « A Framework for Measuring and Reducing Nonresponse in Surveys », *Survey Methodology, 19* (1), 81–94.

Hirschhorn M. (2010), « La communauté : du concept à l'idée directrice », in Sainsaulieu I. et al. (dir.), *Faire communauté en société. Dynamique des appartenances collectives*, Rennes, PUR, 9–13.

Hopewell J. F. (1987), *Congregation : Stories and Structures*, Philadelphia, Fortress Press.

Humbert C.-A. (2004), *Religionsführer Zürich : 370 Kirchen, religiös-spirituelle Gruppierungen, Zentren und weltanschauliche Bewegungen der Stadt Zürich*, Zürich, Orell Füssli.

Husistein R. (2007), *Katholische Kirche in der Schweiz. Zahlen – Fakten – Entwicklungen 1996–2005*, St-Gall, Schweizerische Pastoralsoziologisches Institut (SPI).

Iannaccone L. R. (1988), « A Formal Model of Church and Sect », *American Journal of Sociology, 94*, 241–268.

Iannaccone L. R. (1991), « The Consequences of Religious Market Structure : Adam Smith and the Economics of Religion », *Rationality and Society, 3* (2), 156–177.

Iannaccone L. R. (1992), « Religious Markets and the Economics of Religion », *Social Compass, 39* (1), 123–131.

Iannaccone L. R., Finke R., Stark R. (1997), « Deregulating Religion : The Economics of Church and State », *Economic Inquiry, 35* (2), 350–364.

Iannaccone L. R., Olson D. V. A., Stark R. (1995), « Religious Resources and Church Growth », *Social Forces, 74* (2), 705–731.

Inglehart R., Baker W. E. (2000), « Modernization, Cultural Change, and the Persistence of Traditional Values », *American Sociological Review, 65* (1), 19–51.

Inglehart R., Norris P. (2003), « The True Clash of Civilizations », *Foreign Policy* (135), 63–70.

Ingram P., Clay K. (2000), « The Choice-within-Constraints New Institutionalism and Implications for Sociology », *Annual Review of Sociology, 26*, 525–546.

Isambert F.-A., Petit J. (1956), « Structure sociale et vie religieuse d'une paroisse parisienne », *Archives de sciences sociales des religions, 1*, 71–127.

Isambert F.-A., Terrenoire J.-P., Boulard F. (dir.) (1980), *Atlas de la pratique religieuse des catholiques en France*, Paris, CNRS.

Jackson M. J. (1974), *The Sociology of Religion : Theory and Practice*, London, Batsford.

Jeavons T. H. (1998), « Identifying Characteristics of ‹Religious› Organizations : An Exploratory Proposal », in Demerath III N. J. et al. (dir.), *Sacred Companies : Organizational Aspects of Religion and Religious Aspects of Organizations*, Oxford, Oxford University Press, 79–94.

Johnson D. P., Chalfant H. P. (1993), « Contingency Theory Applied to Religious Organizations », *Social Compass, 40* (1), 75–81.

Kalleberg A. L., Knoke D., Marsden P. V., Spaeth J. L. (dir.) (1996), *Organizations in America : Analyzing Their Structures and Human Resource Practices*, London, Sage Publications.

Käppeli A.-M. (1990), *Sublime croisade : éthique et politique du féminisme protestant, 1875–1928*, Genève, Zoé.

King M. L. (2000), « Directives pour une Eglise dynamique », in King M., *Minuit, quelqu'un frappe à la porte*, Paris, Bayard, 119–132.

Kleinman S. (1984), *Equals before God : Seminarians as Humanistic Professionals*, Chicago, University of Chicago Press.

Knoblauch H. (1999), *Religionssoziologie*, Berlin, de Gruyter.

Knott K. (1987), « Hindu Temple Rituals in Britain : the Reinterpretation of Tradition », in Burghart R. et al. (dir.), *Hinduism in Great Britain : The Perpetuation of Religion in an Alien Cultural Milieu*, London, Tavistock, 157–179.

Kraatz M. S., Zajac E. J. (1996), « Exploring the Limits of the New Institutionalism : The Causes and Consequences of Illegitimate Organizational Change », *American Sociological Review, 61* (5), 812–836.

Krüggeler M., Weibel R. (2009), « Le développement de l'Eglise catholique en Suisse : du catholicisme antimoderne à la diversité du ‹peuple de Dieu› », in Baumann M. et al. (dir.), *La nouvelle Suisse religieuse. Risque et chances de sa diversité*, Genève, Labor et Fides, 106–120.

Kuen A. (1998), *Qui sont les évangéliques ? : identité, unité et diversité du mouvement évangélique*, Saint-Légier, Emmaüs.

Lador M. (1949), *L'Eglise évangélique libre de Genève. 1849–1949*, Genève, Imprimerie Roulet et Cie.

Lahire B. (2004), *La culture des individus : dissonances culturelles et distinction de soi*, Paris, La Découverte.

Lambert Y. (1985), *Dieu change en Bretagne*, Paris, Cerf.

Lamine A.-S. (2004a), *La cohabitation des dieux : pluralité religieuse et laïcité*, Paris, PUF.

Lamine A.-S. (2004b), « Quand les villes font appel aux religions », *Les Annales de la recherche urbaine, 96*, 149–156.

Lamine A.-S. (2005), « Mise en scène de la « bonne entente » interreligieuse et reconnaissance », *Archives de sciences sociales des religions, 129*, 83–96.

Lamine A.-S. (2010), « Pluralité religieuse et modes de reconnaissance de l'altérité », in Milot M. et al. (dir.), *Pluralisme religieux et citoyenneté*, Rennes, PUR, 49–61.

Landert C. (1999), *Die Neuordnung des Verhältnisses zwischen dem Kanton Zürich und den öffentlichrechtlich anerkannten Kirchen und Wege zur Finanzierung kirchlicher Leistungen*, Zürich, Landert & Partner.

Lathion S. (2010), *Islam et modernité : identités entre mairie et mosquée*, Paris, Desclée de Brouwer.

Lavrakas P. J. (1993), *Telephone Survey Methods : Sampling, Selection, and Supervision*, London, Sage Publications.

Le Bras G. (1937), « Les transformations religieuses des campagnes françaises depuis la fin du XVIIe siècle », *Annales sociologiques, série E* (fasc. 2), 15–71.

Le Bras G. (1955), Etudes de sociologie religieuse. Tome1 : *Sociologie de la pratique religieuse dans les campagnes françaises*, Paris, PUF.

Le Bras G. (1976), *L'Eglise et le village*, Paris, Flammarion.

Lehman E. C., Jr. (1981), « Organizational Resistance to Women in Ministry », *Sociological analysis, 42* (2), 101–118.

Lehman E. C., Jr. (1993), « Gender and Ministry Style : Things Not What They Seem », *Sociology of Religion, 54* (1), 1–11.

Loretan A. (2008), « Church and State in Switzerland », in Grešková L. et al. (dir.), *State – Church Relations in Europe. Contemporary Issues and Trends at the Beginning of the 21st Century*, Bratislava, Institue for State and Church Relations, 132–137.

Loretan A. (dir.) (1995), *Kirche-Staat im Umbruch. Neuere Entwicklungen in Verhältnis von Kirchen und andern Religionsgemeinschaften zum Staat*, Zürich, TVZ.

Loretan A., Bernet-Strahm T. (dir.) (2006), *Das Kreuz der Kirche mit der Demokratie : zum Verhältnis von katholischer Kirche und Rechtsstaat*, Zürich, TVZ.

Lounsbury M. (2008), « Institutional Rationality and Practice Variation : New Directions in the Institutional Analysis of Practice », *Accounting, Organizations and Society, 33* (4–5), 349–361.

Luckmann T. (1963), *Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft : Institution, Person und Weltanschauung*, Freiburg im Brisgau, Rombach.

Luckmann T. (1967), *The Invisible Religion : the Problem of Religion in Modern Society*, London, Collier-Macmillan.

Lüthi M. (1994), *Les assemblées évangéliques de Suisse romande sous la loupe : les membres, les anciens, les pasteurs*, Anières, Je sème.

Lüthi M. (2003), *Aux sources historiques des Eglises évangéliques : l'évolution en Suisse romande de leurs ministères et de leurs ecclésiologies*, Genève, Je sème.

Luze de C.-H. (1988), *L'organisation ecclésiastique dans les cantons suisses*, Tolochenaz, Imprimerie Chabloz.

Mach A., David T. (2010), Elites suisses au XXe siècle, Université de Lausanne , Lausanne, en ligne : http ://www.unil.ch/elitessuisses (consulté le 15 octobre 2010).

Manoukian A. (2009), *La communauté arménienne de Suisse, le présent et une histoire de plus de 100 ans*, Genève, Conseil de l'Eglise apostolique arménienne de Suisse.

Marks G., Miller N. (1987), « Ten Years of Research on the False-Consensus Effect : An Empirical and Theoretical Review », *Psychological Bulletin, 102* (1), 72–90.

Marler P. L., Hadaway C. K. (2002), « ‹Being Religious› or ‹Being Spiritual› in America : A Zero-Sum Proposition ? », *Journal for the Scientific Study of Religion, 41* (2), 289–300.

Marti M., Kraft E., Walter F. (2010), *Prestations, utilité et financement de communautés religieuses en Suisse. Synthèse du projet FAKIR (analyse financière des Eglises) réalisé dans le cadre du PNR 58 « Collectivités religieuses, Etat et société »*, Glaris et Coire, Ruegger Verlag.

Martin D. (1978), *A General Theory of Secularization*, Oxford, Blackwell.

Marzi E. (2008), Confrontation d'une théorie au terrain. Le cas de la commuauté religieuse, Faculté des Sciences économiques et sociales. Département de sociologie, Genève, Université de Genève, (Mémoire de Bachelor).

Massey J. T. (dir.) (1995) *Proceeding of the Section on Survey Research Methods*, Alexandria, American Statistical Association.

Massimo O. (1986), « L'Opus Dei. Son évolution canonique », *Etudes*, 365 (6).

Matthes J. (1967), *Einführung in die Religionssoziologie, Vol. 2 Kirche und Gesellschaft*, Reinbek b. Hamburg, Rowohlt.

Mayer J.-F. (1985), *Une honteuse exploitation des esprits et des porte-monnaie ? Les polémiques contre l'Armée du Salut en Suisse en 1883 et leurs étranges similitudes avec les arguments utilisés aujourd'hui contre les ‹nouvelles sectes›*, Fribourg, Les Trois Nornes.

Mayer J.-F. (1987), *Les sectes : non-conformismes chrétiens et nouvelles religions*, Paris et Montréal, Cerf et Fides.

Mayer J.-F. (1991), *Vers une mutation de la conscience religieuse ? : religiosité parallèle et nouvelles voies spirituelles en Suisse*, Bâle, Direction de programme du PNR 21.

Mayer J.-F. (1993), *Les nouvelles voies spirituelles. Enquête sur la religiosité parallèle en Suisse*, Lausanne, L'Âge d'homme.

Mayer J.-F. (2002), « Isviçre'de Dinler, Kantonlar ve Federasyon Arasindaki Iliskiler : Tarihî Bir Bakis Açisi », in Ussak C. et al. (dir.), *Dünyada Din-Devlet Iliskileri*, Istanbul, Gazeteciler ve Yazarlar Vakfi Yayinlari, 154–181.

Mayer J.-F. (2011), « A Country without Minarets : Analysis of the Background and Meaning of the Swiss Vote of 29 November 2009 », *Religion, 41* (1), 11–28.

Mayntz R., Scharpf W. F. (2001), « L'institutionnalisme centré sur les acteurs », *Revue des sciences sociales du politique, 14* (55), 95–123.

McLeod H. (1998), « The Urban/rural Dichotomy in European and North American Religious History from the Eighteenth Century to the Twentieth », *Social compass, 45* (1), 7–19.

McPherson J. M. (1983), « An Ecology of Affiliation », *American Sociological Review, 48* (4), 519–532.

McPherson J. M., Rotolo T. (1995), « Measuring the Composition of Voluntary Groups : A Multitrait, Multimethod Analysis », *Social Forces, 73* (3), 1097– 1115.

McPherson J. M., Rotolo T. (1996), « Testing a Dynamic Model of Social Composition : Diversity and Change in Voluntary Groups », *American Sociological Review, 61* (2), 179–203.

Messner F., Zwilling A.-L. (dir.) (2010), *Formation des cadres religieux en France : une affaire d'Etat ?*, Genève, Labor et Fides.

Meyer J. W., Rowan B. (1977), « Institutionalized Organizations : Formal Structure as Myth and Ceremony », *The American Journal of Sociology, 83* (2), 340–363.

Meyer J. W., Scott W. R. (1983), *Organizational Environments : Ritual and Rationality*, London, Sage Publications.

Milgram S., Bickman L., Berkowitz L. (1969), « Note on the Drawing Power of Crowds of Different Size », *Journal of Personality & Social Psychology, 13* (2), 79–82.

Mill J. S. (1992), *De l'assujettissement des femmes*, Paris, Avatar.

Milot M., Portier P., Willaime J.-P. (dir.) (2010), *Pluralisme religieux et citoyenneté*, Rennes, PUR.

Monnot C. (2009), « De l'affliction à la prédication : quand les souffrants parlent à la communaute », *Social compass, 56* (2), 214–225.

Monnot C. (2010), *Pratiquer la religion ensemble. Analyse des paroisses et communautés religieuses en Suisse dans une perspective de sociologie des organisations,* Faculté de théologie et de sciences des religions ; Section des Sciences Religieuses, Lausanne ; Paris, Université de Lausanne ; Ecole pratique des hautes études, (Thèse de doctorat) [en ligne : http ://my.unil.ch/serval/document/BIB_04EEA3A62BF5.pdf].

Monnot C. (2012), « Mesurer la pratique religieuse. Différentes mesures, différents taux ? Analyse comparative à partir de la Suisse », *Archives des sciences sociales des religions, 158* (1), 137–156.

Monnot C., Gonzalez P. (2011), « Témoigner avant et après la guérison. Ce que le témoignage fait à la communauté », *Ethnologies, 33* (1), 95–116.

Monnot C., Krummenacher L. (2011), « Corps lieu d'épreuve, lieu de la preuve. Récits d'usagers de la chambre de guérison de Genève », *ethnographiques.org, 22*, [en ligne : http ://ethnographiques.org/2011/Monnot,Krummenacher].

Mullen B., Dovidio J. F., Johnson C., Copper C. (1992), « In-group-Out-group Differences in Social Projection », *Journal of Experimental Social Psychology, 28* (5), 422–440.

Mützenberg G. (1989), *A l'écoute du Réveil : de Calvin à l'Alliance évangélique*, St-Légier, Emmaüs.

Nason-Clark N. (1987), « Ordaining Women as Priests : Religious vs. Sexist Explanations for Clerical Attitudes », *Sociology of Religion, 48* (3), 259–273.

Nay G. (2006), « Schweizerischer Rechtstaat une Religiongemeinschaften : Hilfen und Grenzen », in Loretan A. et al. (dir.), *Das Kreuz der Kirche mit der Demokratie*, Zürich, TVZ, 35–47.

Nelsen H., Yokeley R., Madron T. (1981), « Rural-Urban Differences in Religiosity », *Rural Sociology, 36*, 389–396.

Nesbitt P. D. (1993), « Dual Ordination Tracks : Differential Benefits and Costs for Men and Women Clergy », *Sociology of Religion, 54* (1), 13–30.

Niebuhr H. R. (1957), *The Social Sources of Denominationalism*, New York, Meridian books.

Norris P., Inglehart R. (2005), *Sacred and Secular : Religion and Politics Worldwide*, Cambridge, Cambridge University Press.

Nye M. (1995), *A Place for Our Gods : The Construction of a Temple Community in Edinburgh*, Richmond, Curzon.

O'Dea T. F., Yinger J. M. (1961), « Five Dilemmas in the Institutionalization of Religion », *Journal for the Scientific Study of Religion, 1* (1), 30–41.

Ossipow W. (2003), « La double logique des relations Eglise/Etat en Suisse. Une perspective de théorie politique », *Archives de sciences sociales des religions, 121*, 41–55.

Pahud de Mortanges R. (2003), « De la reconnaissance et de l'égalité de traitement des communautés religieuses », *Annuaire suisse de droit ecclésial, 4*, 151–169.

Pahud de Mortanges R. (2004), « L'évolution du droit face à la pluralisation religieuse en Suisse romande », in Bastian J.-P. et al. (dir.), Emotion et tradition : la recomposition des protestantismes en Europe latine, Genève, Labor et Fides, 161–172.

Pahud de Mortanges R. (2010), Eglise catholique et Etat en Suisse, Zürich, Schulthess.

Pahud de Mortanges R., Bouzar P. B., Bollag D., Tappenbeck C. R. (2010), *Religionsrecht : eine Einführung in das jüdische, christliche und islamische Recht*, Zürich, Schulthess.

Pahud de Mortanges R., Tanner E. (dir.) (2005), *Coopération entre Etat et communautés religieuses selon le droit suisse*, Zürich, Schulthess.

Pelletier D. (1997), *Les catholiques en France depuis 1815*, Paris, La Découverte.

Perl P., Olson D. V. A. (2000), « Religious Market Share and Intensity of Church Involvement in Five Denominations », *Journal for the Scientific Study of Religion, 39* (1), 12–31.

Perret E. (1963), *La pratique du culte à Genève : enquête sociologique*, Genève, Centre protestant d'études.

Pfeffer J., Salancik G. R. (2003), *The External Control of Organizations : A Resource Dependence Perspective*, New York, Harper & Row [1978].

Picard J. (2009), « Le judaïsme en Suisse : identité religieuse, culturelle et politique », in Baumann M. et al. (dir.), *La nouvelle Suisse religieuse. Risques et chances de sa diversité*, Genève, Labor et Fides, 183–198.

Piette A. (1999), *La religion de près : l'activité religieuse en train de se faire*, Paris, Métailié.

Polo A. (2010), Quelles croissances pour les principales Eglises évangéliques de Suisse? Gagnants et perdants de la période 1970–2008, Faculté de théologie et de Sciences de religions, Lausanne, Université de Lausanne (Mémoire de Master).

Popielarz P. A., McPherson J. M. (1995), « On the Edge or In Between : Niche Position, Niche Overlap, and the Duration of Voluntary Association Memberships », *The American Journal of Sociology, 101* (3), 698–720.

Portier P. (1993), Eglise et politique en France au XXe siècle, Paris, Montchrestien.

Powell W. W., DiMaggio P. J. (dir.) (1991), *The New Institutionalism in Organizational Analysis*, Chicago, University of Chicago Press.

Powell W. W., Jones D. G. (1999), *Bending the Bars of the Iron Cage : Institutional Dynamics and Process*, Chicago, University of Chicago Press.

Presser S., Chaves M. (2007), « Is Religious Service Attendance Declining ? », *Journal for the Scientific Study of Religion, 46* (3), 417–423.

Presser S., Couper M. P., Lessler J. T., Martin E., Martin J., Rothgeb J. M., Singer E. (2004), « Methods for Testing and Evaluating Survey Questions », *The Public Opinion Quarterly, 68* (1), 109–130.

Putnam R. D. (2007), « *E Pluribus Unum* : Diversity and Community in the Twenty-first Century », *Scandinavian Political Studies, 30* (2), 137–174.

Rademacher S. (2009), « Les nouvelles communautés religieuses : une variété de réponses face à un monde en perpétuel changement », in Baumann M. et al. (dir.), *La nouvelle Suisse religieuse. Risques et chances de sa diversité*, Genève, Labor et Fides, 246–263.

Randall J. (1974), *Providence. Naissance d'une paroisse catholique charismatique*, Paris, E. Dalière et P. Arthur.

Rao H., Morrill C., Zald M. N. (2000), « Power Plays : How Social Movements and Collective Action Create New Organizational Forms », *Research in Organizational Behavior, 22*, 237–281.

Rappaport R. A. (1999), *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, Cambridge, Cambridge University Press.

Reitman J. (2011), *Inside Scientology : The Story of America's Most Secretive Religion*, New York, Houghton Mifflin Harcourt.

Reymond B. (1992), *Entre la grâce et la loi : introduction au droit ecclésial protestant*, Genève, Labor et Fides.

Reymond B. (1999), *Le protestantisme en Suisse romande : portraits et effets d'une influence*, Genève, Labor et Fides.

Reynaud J.-D. (1997), *Les règles du jeu : l'action collective et la régulation sociale*, Paris, Armand Colin.

Roof W. C. (1993), *A Generation of Seekers : the Spiritual Journeys of the Baby Boom Generation*, San Francisco, Harper.

Ross L., Greene D., House P. (1977), « The ‹False Consensus Effect› : An Egocentric Bias in Social Perception and Attribution Processes », *Journal of Experimental Social Psychology, 13* (3), 279–301.

Rouleau L. (2007), *Théories des organisations : approches classiques, contemporaines et de l'avant-garde*, Québec, Presses de l'Université du Québec.

Rowan B. (1982), « Organizational Structure and the Institutional Environment : The Case of Public Schools », *Administrative Science Quarterly, 27* (2), 259–279.

Salzbrunn M. (2010), « Rescaling Processes in Two ‹Global› Cities. Festive Events as Pathways of Migrant Incorporation », in Schiller N. G. et al. (dir.), *Locating Migaration : Rescaling Cities and Migrants*, Ithaca, Cornell University Press, 166–189.

Sarrazin T. (2010), *Deutschland schafft sich ab : wie wir unser Land aufs Spiel setzen*, München, Deutsch Verl.-Anstalt.

Scheitle C., P. , Roger F. (2008), « Maximizing Congregational Resources : Selection Versus Production », *Social Science Research, 37* (3), 815–827.

Scheitle C. P. (2007), « Organizational Niches and Religious Markets : Uniting Two Literatures », *Interdisciplinary Journal of Research on Religion, 3* (2), 1–29.

Scheitle C. P., Dougherty K. D. (2008), « The Sociology of Religious Organizations », *Sociology Compass, 2* (3), 981–999.

Scherer R. P. (1980), « The Sociology of Denominational Organization », in Scherer R. P. et al. (dir.), *American Denominational Organization : a Sociological View*, Pasadena, William Carey Library, 1–27.

Schmid G., Schmid G. O. (dir.) (2003), *Kirchen Sekten Religionen. Religiöse Gemeinschaften, weltanschauliche Gruppierungen und Psycho-Organisationen im deutschen Sprachraum*, Zürich, TVZ.

Schneuwly M., Lathion S. (2003), « Panorama de l'islam en Suisse », *Revue romande des sciences humaines, 6* (Avril–juin), 7–20.

Schneuwly Purdie M. (2010), *De l'étranger au musulman*, Paris, EUE.

Schutz D., Siedler D. C. (2011), *Es geht doch !*, Rheinbach, CMZ.

Scott J. C. (2008), *La domination et les arts de la résistance. Fragments du discours subalterne*, Paris, Editions Amsterdam.

Scott W. R. (1995), *Institutions and Organizations : Theory and Tesearch*, London, Sage Publications.

Scott W. R. (2003), *Organizations : Rational, Natural and Open Systems*, London, Prentice-Hall [1981].

Scott W. R., Christensen S. (1995), *The Institutional Construction of Organizations : International and Longitudinal Studies*, London, Sage Publications.

Scott W. R., Davis G. F. (2007), *Organizations and Organizing : Rational, Natural and Open Systems Perspectives*, Upper Saddle River, Pearson Prentice Hall.

Scott W. R., Meyer J. W. (1991), « The Organization of Societal Sectors : Propositions and Early Evidence », in Powell W. W. et al. (dir.), *The new institutionalism in organizational analysis*, Chicago, University of Chicago Press, 108–140.

Scott W. R., Meyer J. W. (1994), *Institutional Environments and Organizations : Structural Complexity and Individualism*, London, Sage Publications.

Séguy J. (1956), *Les sectes protestantes dans la France contemporaine*, Paris, Beauchesne.

Séguy J. (1973), « Réflexions sur ‹Religious Organization› par James Beckford », *Current Sociology, 21* (3), 188–203.

Séguy J. (1977), *Les assemblées anabaptistes-mennonites de France*, Paris ; La Haye, Mouton.

Selznick P. (1992), *The Moral Commonwealth : Social Theory and the Promise of Community*, Berkeley, University of California Press.

Selznick P. (1996), « Institutionalism ‹Old› and ‹New› », *Administrative Science Quarterly, 41* (2), 270–277.

Sindemann K.-K. (2009), « Moines, Mantras, méditation : le bouddhisme en Suisse », in Baumann M. et al. (dir.), *La nouvelle Suisse religieuse. Risques et chances de sa diversité*, Genève, Labor et Fides, 214–229.

Spielhaus R. (2010), « Is there a Muslim Community ? Research among Islamic Associations in Germany », in Sainsaulieu I. et al. (dir.), *Faire communauté en société. Dynamique des appartenances collectives*, Rennes, PUR, 183–202.

Stark R., Bainbridge W. S. (1985), *The Future of Religion : Secularization, Revival, and Cult Formation*, Berkeley, University of California Press.

Stolz F. (1998), « Kult –, Gesinnungs – und Interessengemeinden. Beobachtungen aus religionswissenschaftlicher Sicht », in Krieg M. et al. (dir.), *Was macht eine Kirchgemeinde aus ? Territorialgemeinde. Funktionalgemeinde. Gesinnungsgemeinde*, Zürich, Pano Verlag, 7–20.

Stolz J. (2004), « Religion et structure sociale », in Campiche R. J. et al. (dir.), *Les deux visages de la religion. Fascination et désenchantement*, Genève, Labor et Fides, 51–88.

Stolz J. (2006), « Salvation Goods and Religious Markets : Integrating Rational Choice and Weberian Perspectives », *Social Compass, 53* (1), 13–32.

Stolz J. (2010), « A Silent Battle. Theorizing the Effects of Competition between Churches and Secular Institutions », *Review of Religious Research, 51* (3), 253–276.

Stolz J. (2012), « La religion et l'individu face à la pluralisation religieuse », in Bochinger C. et al. (dir.), *Religions, Etat et société. La Suisse entre sécularisation et diversité religieuse*, Zurich, NZZ Verlag, 75–105.

Stolz J. (dir.) (2008), *Salvation Goods and Religious Markets : Theory and Applications*, Bern, Peter Lang.

Stolz J., Ballif E. (2011), *L'avenir des Réformés : les Eglises face aux changements sociaux*, Genève, Labor et Fides.

Stolz J., Baumann M. (2009), « Diversité religieuse : aspects culturels, sociaux et individuels », in Baumann M. et al. (dir.), *La nouvelle Suisse religieuse. Risques et chances pour sa diversité*, Genève, Labor et Fides, 27–43.

Stolz J., Könemann J., Schneuwly Purdie M., Englberger T., Krüggeler M. (dir.) (2013), *Religion und Spiritualität in der Schweiz. Vier Gestalten des (Un-)Glaubens*, Zürich, TVZ/NZN.

Storm I. (2009), « Halfway to Heaven : Four Types of Fuzzy Fidelity in Europe », *Journal for the Scientific Study of Religion, 48* (4), 702–718.

Streiff S. (2008), *Kirchenfinanzen in der pluralistischen Gesellschaft : die Einnahmen reformierter Kirchen in der Schweiz aus theologischer Perspektive*, Zürich, Schulthess.

Suchman M. C. (1995), « Managing Legitimacy : Strategic and Institutional Approaches », *The Academy of Management Review, 20* (3), 571–610.

Suchman M. C., Edelman L. B. (1996), « Legal Rational Myths : The New Institutionalism and the Law and Society Tradition », *Law & Social Inquiry, 21* (4), 903–941.

Swatos W. H. (1994), *Gender and religion*, New Brunswick, Transaction Publishers.

Swidler A. (1986), « Culture in Action : Symbols and Strategies », *American Sociological Review, 51* (2), 273–286.

Taylor C. (2011), *L'âge séculier*, Paris, Seuil [2007].

Thumma S., Travis D. (2007), *Beyond megachurch myths : what we can learn from America's largest churches*, San Francisco, Jossey-Bass.

Tilly C. (1993), « Contentious Repertoires in Great Britain, 1758–1834 », *Social Science History, 17* (2), 253–280.

Tolbert P. S. (1985), « Institutional Environments and Resource Dependence : Sources of Administrative Structure in Institutions of Higher Education », *Administrative Science Quarterly, 30* (1), 1–13.

Trisconi di Bernardi M. (2006), *Repertorio delle Religioni, Panorama religioso e spirituale del Cantone Ticino*. Bellinzona : Dipartimento delle instituzion.

Tschannen O. (1992), *Les théories de la sécularisation*, Genève, Droz.

Ullberg A. (2005), *Au chemin de la salvation. La chanson spirituelle réformée (1533–1678)*, Uppsala, Uppsala Universitet.

Van Noppen J.-P. (1999), *Transforming Words. The Early Methodist Revival from a Discourse Perspective*, Berne, Peter Lang.

Vaus D. A. d. (1984), « Workforce Participation and Sex Differences in Church Attendance », *Review of Religious Research, 25* (3), 247–256.

Villanova R. de, Bekkar R. (1994), *Immigration et espaces habités*, Paris, L'Harmattan/CIEMI.

Vincent C. (2002), « La naissance du curé », in Lemaitre N. et al. (dir.), *Histoire des curés*, Paris, Fayard, 73–99.

Voas D. (2009), « The Rise and Fall of Fuzzy Fidelity in Europe », *European Sociological Review, 25* (2), 155–168.

Völkle S. (2005), Religionsführer für die Stadt St. Gallen, St-Gall, Kantonsschule am Burggraben, (Travail de maturité).

Voll P. (1993), « Vom Beten in der Mördergrube : Religion in einer Dienstleistungsgesellschaft », in Dubach A. et al. (dir.), *Jede/r ein Sonderfall ? Religion in der Schweiz : Ergebnisse einer Repräsentativbefragung*, Zürich, NZN Buchverlag, 213–252.

Voyé L. (1996), « Femmes et Eglise catholique. Une histoire de contradictions et d'ambiguïtés », *Archives des sciences sociales des religions*, 11–28.

Wallis R. (1976), *The Road to Total Freedom : a Sociological Analysis of Scientology*, London, Heinemann Educational.

Walter T., Davie G. (1998), « The Religiosity of Women in the Modern West », *The British Journal of Sociology, 49* (4), 640–660.

Warner R. S. (1993), « Work in Progress Toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States », *The American Journal of Sociology, 98* (5), 1044–1093.

Warner R. S. (1994), « The Place of the Congregation in the Contemporary American Religious Configuration », in Wind J. P. et al. (dir.), *American Congregations*, Chicago, University of Chicago Press, 54–99.

Weber M. (1971a), Economie et société/1. Les catégories de la sociologie, Paris, Pocket [1922].

Weber M. (1971b), Economie et société/2. L'organisation et les puissances de la société dans leur rapport avec l'économie, Paris, Pocket [1922].

Weber M. (1989), *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme ; suivi de Les sectes protestantes et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon [1947].

Weber M. (1996), *Sociologie des religions*, Paris, Gallimard [1920].

Weber M. (2000), *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme ; précédé de Remarque préliminaire au recueil d'études de sociologie de la religion, I ; suivi de Les sectes protestantes et l'esprit du capitalisme*, Paris, Flammarion [1920].

Weber M. (2003), *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme suivi d'autres essais*, Paris, Gallimard [1904].

Weber S. (9 juin 2007), « Consécration de la première pasteure évangélique dans le canton », Lausanne*, 24 heures*.

Weibel R. (1991), *Le catholicisme suisse aujourd'hui. Structures, tâches, organisations de l'Eglise catholique-romaine*, Saint-Maurice, Saint-Augustin.

Welch M. R., Sikkink D., Sartain E., Carolyn Bond. (2004), « Trust in God and Trust in Man : The Ambivalent Role of Religion in Shaping Dimensions of Social Trust », *Journal for the Scientific Study of Religion, 43* (3), 317–343.

White L. J. (2002), « Trends in Aggregate Concentration in the United States », *The Journal of Economic Perspectives, 16* (4), 137–160.

Willaime J.-P. (1992), *La précarité protestante : sociologie du protestantisme contemporain*, Genève, Labor et Fides.

Willaime J.-P. (1995), *Sociologie des religions*, Paris, PUF.

Willaime J.-P. (1996), « L'Accès des femmes au pastorat et la sécularisation du rôle du clerc dans le protestantisme », *Archives des sciences sociales des religions*, 29–45.

Willaime J.-P. (1997), « La construction des liens socioreligieux : essai de typologie à partir des modes de médiation du charisme », in Lambert Y. et al. (dir.), *Le religieux des sociologues. Trajectoires personnelles et débats scientifiques*, Paris, l'Harmattan, 97–108.

Willaime J.-P. (2002), « Les pasteures et les mutations contemporaines du rôle du clerc », *Clio, 15*, 69–83.

Willaime J.-P. (2004a), *Europe et religions : les enjeux du XXIe siècle*, Paris, Fayard.

Willaime J.-P. (2004b), « Le mode d'exercice de l'autorite religieuse dans le christianisme contemporain. Divergences confessionnelles et recompositions séculières », in Willaime J.-P. et al. (dir.), *Les transformations de l'autorité religieuse*, Paris, L'Harmattan, 53–69.

Willaime J.-P. (2010), « La communauté : une utopie qui travaille toujours le lien social », in Sainsaulieu I. et al. (dir.), *Faire communauté en société. Dynamique des appartenances collectives*, Rennes, PUR, 233–237.

Willis G. B. (2005), *Cognitive Interviewing : A Tool for Improving Questionnaire Design*, London, Sage Publications.

Wilsford D. (1994), « Path Dependency, or Why History Makes It Difficult but Not Impossible to Reform Health Care Systems in a Big Way », *Journal of Public Policy, 14* (03), 251–283.

Wilson B. R. (1963), « Typologie des sectes dans une perspective dynamique et comparative », *Archives de sciences sociales des religions, 1*, 49–63.

Wilson B. R. (1966), *Religion in Secular Society : a Sociological Comment*, London, C. A. Watts.

Wilson B. R. (1970), *Les sectes religieuses*, Paris, Hachette.

Wilson B. R. (1982), *Religion in Sociological Perspective*, Oxford, Oxford University Press.

Wind J. P., Lewis J. W. (dir.) (1994), *American Congregations Volume 1 : Portraits of Twelve Religious Communities*, Chicago, University of Chicago Press.

Winzeler C. (1998), *Strukturen von einer « anderen Welt » : Bistumsverhältnisse im schweizerischen Bundesstaat 1848–1998, ihr historischer Wandel und ihre Inkulturation*, Freiburg, Universitätsverlag.

Wiseman F., Billington M. (1984), « Comment on a Standard Definition of Response Rates », *Journal of Marketing Research, 21* (3), 336–338.

Woodhead L. (2007), « Why so Many Women in Holistic Spirituality ? A Puzzle Revisited », in Flanagan K. et al. (dir.), *A Sociology of Spirituality*, Aldershot, Ashgate, 115–127.

Wuthnow R. (1994), *I Come Away Stronger : How Small Groups Are Shaping American Religion*, Grand Rapids, Eerdmans.

Wuthnow R. (1997), *The Crisis in the Churches : Spiritual malaise, Fiscal Woe*, Oxford, Oxford Unversity Press.

Wuthnow R. (2003), *All in Sync : How Music and Art are Revitalizing American Religion*, Berkeley, University of California Press.

Yinger M. J. (1946), *Religion in the Struggle for Power : A Study in the Sociology of Religion*, Durham, Duke University Press.

Zarcone T. (2009), *Le soufisme, voie mystique de l'islam*, Paris, Gallimard.

Zaugg J. (19.07.2007), La Suisse paradis des sectes. Lausanne, *L'Hebdo, 29*.

Zucker L. G. (1977), « The Role of Institutionalization in Cultural Persistence », *American Sociological Review, 42* (5), 726–743.

Liens cités

Doctoriales (2012), Université de Lausanne, vidéo disponible en ligne : http ://www.unil.ch/recherche/page91592.html (consulté le 30 septembre 2012).

Eglise évangélique méthodiste, http ://ueem.umc-europe.org (consulté le 15 août 2010).

Elites suisses, http ://www.unil.ch/elitessuisses (consulté le 15 octobre 2010).

Ethnographiques.org, revue en ligne, http ://ethnographiques.org (consulté le 20 juin 2011).

Femme pasteur, http ://www.pasteurweb.org/fc/VieChretienne/FemmePasteur.htm (consulté, le 25 août 2010).

Kendal Project, Université de Lancaster, http ://www.lancs.ac.uk/fss/projects/ieppp/kendal (consulté le 15 septembre 2010).

RTS-Info, http ://www.tsr.ch/info/suisse/3013866-les-deux-grandes-organisations-faitieres-islamiques-suisse-veulent-creer-un-parlement-islamique.html (consulté le 14 mars 2011).

Serval, http ://my.unil.ch/serval/document/BIB_04EEA3A62BF5.pdf (thèse en ligne, consulté le 15 septembre 2012).